

الکوکب الدی

شرح جامع الترمذی

(افادہ)

ابومنیقہ عمر بخاری دھر، مجید شبلی دوران، تیسرا لطائفہ، قطب الاقطاب
حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

تأقلا وجامع افلاک

شیخ الادیب الارین بالعلوم حضرت مولانا یحییٰ کانڈھلوی رحمۃ اللہ علیہ

محشی

برکۃ العرف حضرت شیخ مولانا محمد زکیا کانڈھلوی رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ، ضروری اضافات و عنوانات

ابوطالب حسنہ محمد زکیا مہرانی رحمۃ اللہ علیہ

استاذ حدیث جامعہ معہد الخلیل الاسلامی

مکتبۃ الشیخ

ناشر

۳/۴۴۵، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔ فون: ۳۴۹۳۵۴۹۳-۲۱

الکوکب اللّٰہی

شرح جامع الترمذی

تعارف

ابومنیقہ مہر بجای دہر، مینو و شبلی دہلوی، رئیس لطافت، قطب الاقطاب
حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

تألیف و جامع افلاک

شیخ الادیب الاریف بحر العلوم حضرت مولانا یحییٰ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ

مختصر

برکۃ العصر حضرت شیخ مولانا محمد زکیا کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ

تہذیب و تصانیف و متن

ابو طلحہ محمد زکیا مہلوی رحمۃ اللہ علیہ

مکتبۃ الشیخ ناشر

۳/۴۳۵، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔ فون: ۲۱-۳۴۹۳۵۴۹۳

﴿جملہ حقوق بحق مترجم محفوظ ہیں﴾

نام کتاب : الکوکب اللدئی شرح جامع الترمذی
 افادلات : حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ
 ترجمہ : ابو طحانہ محمد بن حکیم مدظلہ العالی
 ناشر : مکتبہ الشیخ ۳/۴۳۵، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔

اسٹاکسٹ

مکتبہ زکریا

دکان نمبر ۵ قرآن محل، اردو بازار کراچی۔
 0312-2438530, 0321-2277910

مکتبہ خلیلیہ

دکان نمبر 19، سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی
 موبائل: 0321-2098691

حافظ کتب خانہ، پشاور

مکتبہ رحمانیہ، لاہور

مکتبہ العارفی، فیصل آباد

مکتبہ حرین، لاہور

مکتبہ قاسمیہ، لاہور

مکتبہ علمیہ، پشاور

مکتبہ حقانیہ، ملتان

ادارہ تالیفات، ملتان

مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ

مکتبہ امدادیہ، ملتان

قدیمی کتب خانہ، کراچی

کتب خانہ اشرفیہ، اردو بازار، کراچی

دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی

مکتبہ ندوہ، اردو بازار، کراچی

نور محمد کتب خانہ، آرام باغ، کراچی

مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، کراچی

زم زم پبلشرز، اردو بازار، کراچی

اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن، کراچی

کتب خانہ مظہری، گلشن اقبال، کراچی

مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم کورنگی

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۴۲	جامع ترمذی میں ائمہ صحاح ستہ سے احادیث	۱۵	تقریظ
۴۳	امام ترمذی کی تصانیف	۱۸	مقدمہ "الکوکب الدرّی"
۴۴	امام ترمذی اور بقیہ ائمہ صحاح ستہ کا مذہب	۲۴	پیش لفظ
۴۷	امام ترمذی کے متعلق کچھ اشتات و تفرقات کا بیان	۲۹	مقدمۃ العلم
۴۸	ما يتعلق بالمصنف	۲۹	علم حدیث کی تعریف
۴۸	کتاب ترمذی کا نام	۳۰	علم حدیث کا موضوع
	جامع ترمذی کی فضیلت اور صحاح ستہ میں اس کا درجہ	۳۰	علم حدیث کی فضیلت
۵۰	اور مقام	۳۰	اصحاب حدیث کی فضیلت
۵۵	جامع ترمذی کے ابواب اور روایات کی تعداد		اصحاب حدیث کا مقام اور ان کے بلندی درجے کا
۵۵	جامع ترمذی کی ثنائی روایت	۳۲	بیان
۵۶	جامع ترمذی میں موضوع روایت ہے یا نہیں؟	۳۳	تدوین حدیث
۵۷	امام ترمذی اور ائمہ صحاح ستہ کی شرائط	۳۴	علم حدیث کا مدونہ اول
۵۸	جامع ترمذی کے نسخوں اور راویوں کا بیان	۳۴	مدونین کی چار اقسام
	امام ترمذی کی بعض عادات اور کتاب کی خصوصیات کا	۳۶	استمداد العلم
۵۸	بیان	۳۶	علم حدیث کے مبادی
۶۲	ترمذی کی شروحات	۳۶	علم حدیث کی غرض و غایت
	کیا جامع ترمذی میں کوئی ایسی حدیث ہے جو غیر	۳۶	علم حدیث کی وجہ تسمیہ
۶۳	معمول بہا ہو	۳۶	مقدمۃ الکتاب
۶۳	حدیث شریف کی سند	۳۶	ما يتعلق بالمصنف
۶۳	سند کی تفصیل	۳۷	مصنف کا نام و نسب
۶۳	چار قطعات	۳۸	مصنف کی کنیت
	قال الشيخ المکرم المفعم المشہرین	۳۹	امام ترمذی کی ولادت اور وفات
۶۶	الآفاق المرحوم المغفور مولانا محمد اسحاق	۳۹	امام ترمذی کے فضائل و مناقب
۶۸	اخیر نا شیخ ابوالفتح عبدالملک		امام ترمذی کی رحلت علمی اور امام ترمذی کے اساتذہ
۶۸	مقدمین اور متاخرین کون کہلاتے ہیں؟	۴۲	و شیوخ و تلامذہ کا بیان

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۸۳	مذہب شافعی میں قول قدیم و جدید کی وجہ تسمیہ	۶۹	امام کرہؒ کی تین استاذ ہیں
۸۴	مذہب حنفیہ کا طریقہ کار	۶۹	ح تحویل سند کے لئے ہے
	نماز میں حدیث سے طہارت ضروری ہے یا نہیں اس	۷۰	حاصل لہ الاجازۃ والقراءۃ والسماعۃ
۸۴	میں ائمہ کا اختلاف	۷۰	قراءۃ علی الشیخ اور سماع من الشیخ میں علماء کا اختلاف
۸۶	غلول کے ذکر کی وجہ تخصیص	۷۱	لفظ ابن کے ضابطہ
۸۶	کیا تبدیل ملک سے مال حرام حلال ہو جاتا ہے؟	۷۲	اخبار نا حدیث کا فرق
۸۷	حدیث حسن صحیح پر اعتراض اور اس کے تفصیلی جوابات	۷۲	فاقر بہ الشیخ الثقتۃ الامین
۸۷	حدیث پر حکم لگانے والے پہلے امام علی بن مدینی ہیں	۷۶	تمہید کتاب
۸۹	امام ترمذیؒ کے قول ”وفی الباب“ کی مراد میں دورائے	۷۶	علم حدیث کی تعریف، موضوع
۹۰	باب ماجاء فی فضل الطہور	۷۶	وجہ احتیاج، غایت
۹۰	مالک بن انسؒ کے تکرار کی وجہ	۷۷	سند حدیث
۹۱	وضو سے صفائے معانی ہے یا کبار کی بھی؟	۷۸	اخبارنا ابوالفتح کس کا مقولہ ہے؟
۹۲	”وہو حدیث مالک“ کے تکرار کی توجیہ	۷۸	ناقل و جامع کی سند حدیث کا بیان
۹۲	”الصناہجی“ نامی راوی دو ہیں یا تین؟		لفظ اخبارنا، حدیثنا اور قرئ علیہ وانا اسمع کی
	انی مکاتیر بکم الامم اور فلا تقتتلن بعدی میں	۷۹	وضاحت
۹۳	باہم مناسبت		ائمہ کا اختلاف کہ قرأت علی الشیخ افضل ہے یا سماع
۹۳	صناہج بن الاعسر سے ایک ہی روایت ہے یا متعدد	۷۹	من لفظ الشیخ،
۹۳	باب ماجاء ان مفتاح الصلوۃ الطہور	۷۹	الشیخ الثقتۃ الامین کا قائل ابو محمد عبد الجبار ہیں
۹۳	سفیان بن عیینہ اور سفیان الثوریؒ کے حالات زندگی	۸۰	فاقر بہ الشیخ کہنے کی کیا ضرورت پڑی؟
۹۵	تحریمھا التکبیر والی حدیث پر اعتراض اور جواب	۸۰	کیا امام ترمذیؒ پیدا کئی نابینا تھے؟
۹۵	ابن عقیل عین کے زبر کے ساتھ ہے یا پیش کے ساتھ؟		امام ترمذیؒ سے امام بخاریؒ نے دو حدیثوں میں سماع
۹۶	مقارب الحدیث کی وضاحت	۸۰	کیا ہے۔
۹۶	باب ما یقول اذا دخل الخلاء	۸۱	باب جاء لا تقبل صلوۃ بغير طہور
۹۷	سند میں موجود اضطراب کی وضاحت اور اس کا حل	۸۲	”ح“ کے معنی مرادی کیا ہیں؟
۹۹	دفع اضطراب کے طریقے	۸۳	عن ساک کے تکرار کی کیا وجہ ہے؟

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۱۲۰	”ما فاتنی الذی فاتنی“ اس جملہ کی وضاحت	۹۹	حضرت شیخ کی حل اضطراب میں مفرد تقریر
۱۲۱	زہیر کی روایت مروج ہونے کی وجہ	۱۰۰	ما یقول اذا خرج من الخلاء
	ہل تذکر من عبد اللہ شیناً کا مقصد احتلاف پر	۱۰۰	غفر انک سے طلب معافی کی وجہ
۱۲۱	اعتراض ہے۔	۱۰۱	سند حدیث میں راوی کے نام میں غلطی
۱۲۲	باب فی کراہیۃ ما یستنجی بہ	۱۰۲	باب فی النہی عن استقبال القبلة
۱۲۳	ہڈی اور لید کے جنات کی غذا ہونے کی کیفیت	۱۰۳	استقبال و استدبار کے مسئلہ میں اختلاف کی اصولی وجہ
۱۲۳	سند حدیث کی وضاحت	۱۰۵	مذہب حنفی کے معارض احادیث کی توجیہات
۱۲۵	استنجاء بالماء کی تین صورتیں		رقیت یوماعلیٰ بیت حفصہ اور دیگر الفاظ
۱۲۶	کما یرتاد منزلاً کی تشریح	۱۰۶	حدیث میں تطہیق
۱۲۶	باب کراہیۃ البول فی المغتسل		حضرت عائشہ کی حدیث اور حدیث سباطہ میں تعارض
۱۲۷	ان عامة الوسواس منه کی تشریح	۱۰۸	اور اس کا حل
۱۲۸	باب فی السواک	۱۰۹	نبی اکرم ﷺ کے بول و براز طاہر تھے
۱۲۹	سواک وضو کے وقت سنت ہے۔	۱۱۰	مصنف کا طریقہ ترجیح اور اس پر نقد
۱۳۰	”لو لان اشق“ کی سند پر تفصیلی کلام	۱۱۰	باب فی الاستتار عند الحاجة
۱۳۰	باب ماجاء اذا استیقظ احدکم	۱۱۲	”کان ابی حمیلہ“ پر مفصل کلام
	نیند سے بیدار ہو کر پانی میں ہاتھ ڈالنے کے بارے	۱۱۳	اعمش کی وجہ تسمیہ اور ان کی تابعت
۱۳۲	میں ائمہ اربعہ کے اقوال	۱۱۳	حضرت سلمان کا حکیمانہ جواب
۱۳۳	باب فی التسمیۃ عند الوضوء	۱۱۵	استنجاء بالا حجار میں تثلیث کے استحباب پر دلائل
۱۳۳	وضو کی ابتداء میں تسمیہ والی حدیث کا محمل		لیلة الجن میں تیسرے پتھر کے لانے کا حکم دیا گیا تھا
	حدیث باب لا وضوء میں لا کے نفی کمال ہونے پر	۱۱۵	یا نہیں؟
۱۳۳	قرآن	۱۱۸	ہذا رکس کی تفسیر میں ائمہ کے اقوال
۱۳۳	اذاتوضأت فانثروا اذاستجمرت فاوتر		امام بخاریؒ کے صفع سے حدیث زہیر اصح معلوم ہوتی
۱۳۷	فانثروا اور فاوتر میں امر کے استجابی ہونے پر قرآن	۱۱۹	ہے
	وضو اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں چار	۱۲۰	مصنف کے نزدیک حدیث اسرائیل کی وجہ ترجیح
۱۳۷	اقوال ہیں		حدیث باب میں موجود اضطراب کی وضاحت

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۱۵۸	وضو کے متعلق چار ابواب قائم کرنے کی غرض	۱۳۸	فاطہ روا کے صیغہ سے حنفیہ کا استدلال
۱۵۸	رائضی سے حدیث نقل کرنے کی شرائط	۱۳۹	باب المضمضة والاستنشاق من کف واحد
۱۵۹	ثابت بن ابی صفیہ کے متعلق محدثین کی آراء		مضمضة اور استنشاق کے لئے ایک ہی پانی لیا جائے
۱۶۰	باب وضوء النبی کیف کان سے مصنف کی غرض،	۱۳۰	گایا الگ الگ؟
۱۶۱	حدیث باب سے حنفیہ کا استدلال	۱۳۰	حدیث باب کی توجیہات
۱۶۲	عبد خیر کے مقولہ کی تشریح	۱۳۱	باب فی تحلیل اللحية
۱۶۲	کھڑے ہو کر وضو کا ماہی پینے کی غرض،	۱۳۲	وضو میں پوری ڈاڑھی کا دھونا فرض ہے
۱۶۲	قال ابویسی کی تشریح	۱۳۲	تخلیل لحیہ کے متعلق چار اقوال
۱۶۳	باب فی النضح بعد الوضوء	۱۳۳	بدا بمقدم رأسہ کی توجیہات
۱۶۳	حدیث کی تشریح میں چار اقوال	۱۳۸	ہاتھوں کی ماہی تری سے سر کے مسح کا جواز یا عدم جواز
	نضح کے دو مشہور معنی اور مصنف کے نزدیک ایک	۱۳۸	باب ان الاذنین من الرأس
	معنی کی تعیین اور اس نضح کی غرض، واضطر ہوا فی		حدیث باب میں مسح بماء غیر فضل یدیدہ کی
۱۶۳	هذا الحديث کی تشریح	۱۳۹	توجیہات
۱۶۵	باب فی اسباغ الوضوء		کانوں کے مسح کے لئے ماء جدید لینے میں ائمہ کا
۱۶۶	”الا ادلکم“ سے خطاب کا مقصد	۱۵۰	اختلاف
۱۶۶	حدیث میں مذکور رباط کی تشریح	۱۵۰	الاذنان من الرأس والی حدیث کے متعدد طرق
۱۶۶	وضو سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں؟	۱۵۱	الاذنان من الرأس سے مقصود حکم شرعی کا بیان ہے
۱۶۷	باب المنديل بعد الوضوء	۱۵۱	حنفیہ کے دلائل
۱۶۹	وضو غسل کے بعد تولیہ کے استعمال میں علماء کے اقوال	۱۵۲	باب ماجاء ویل للعقاب من النار
	ماء مستعمل سے نجاستِ ھقیقہ زائل کر سکتے ہیں نہ کہ	۱۵۳	فقہ ہذا الحدیث سے امام ترمذی کی غرض
۱۷۰	حکم	۱۵۳	”ارجلکم“ بالجروالی قرأت کا جواب
۱۷۰	مضاف مضاف الیہ ہے اٹھارہ اشیاء اخذ کرتا ہے	۱۵۵	باب فی الوضوء مرة مرة
۱۷۱	مستحب اور خلافِ اولی کے درمیان کیا فرق ہے؟	۱۵۵	قال ابویسی کی تشریح
۱۷۱	الوضوء یوزن حدیث کے الفاظ ہیں	۱۵۵	باب الوضوء مرة مرة ولیس هذا بشی
۱۷۱	حدیث علی بن مجاہد عنی کی تشریح	۱۵۵	باب الوضوء مرتین مرتین

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۱۸۵	مردوں کے ماقی پانی سے عورتوں کا طہارت حاصل کرنا	۱۷۲	مسئلہ روایت بعد النسیان
۱۸۵	مسئلہ مذکورہ کی تین صورتیں اور محل اختلاف	۱۷۲	باب مایقال بعد الوضوء
۱۸۵	حدیث عمرو بن حکم کے جوابات کی تفصیل	۱۷۳	سند کی ضروری وضاحت
۱۸۷	باب ان الماء لا ینجسہ شیئی	۱۷۳	زید بن حباب سے دو غلطیاں ہوئیں
۱۸۸	پانی کی نجاست و طہارت کی تفصیل	۱۷۴	امام نووی کا ترمذی پر رد
	کتنی مقدار پانی میں نجاست گرنے سے پاکی یا ناپاکی کا حکم ہوگا	۱۷۴	باب الوضوء بالمد
۱۸۹	حضرت عائشہ کا مذہب اور اس کے ناقابل عمل ہونے کا عذر	۱۷۵	صاع کی تعیین میں علماء کا اختلاف
۱۸۹	حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کی وضاحت		امام ابو یوسف اور امام مالک کے درمیان مشہور مناظرہ
۱۹۰	امام مالک کی متدل حدیث باب کا جواب	۱۷۵	ہارون الرشید ایک سال حج کرتے تھے ایک سال جہاد
۱۹۱	الف لام کے عہدی ہونے کے قرائن		امام مالک کی طرف سے جواب اور امام ابو یوسف کا رجوع
۱۹۱	بِر بضاعۃ کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ	۱۷۶	مد کی تعیین میں حنفیہ کے دلائل
۱۹۲	واقدی پر اعتراض کا جواب	۱۷۶	حنفی مذہب میں بر احتیاط ہے
۱۹۲	بِر بضاعۃ کے جاری ہونے کی کیفیت	۱۷۷	باب کراہیۃ الاسراف فی الوضوء
۱۹۲	واقدی کے حالات	۱۷۷	وضو میں دوسوہ میں پڑنے کے نقصانات
۱۹۳	حدیث قلین کا جواب	۱۷۸	دلہان وضو کا شیطان ہے
۱۹۵	حضرت گنگوہی کا عملی تجربہ	۱۷۸	عتی بن ضمرۃ السعدی کے حالات
	حدیث قلین کا قابل استدلال ہونا پندرہ امور پر موقوف ہے۔	۱۷۹	باب الوضوء لكل صلوة
۱۹۳	ماء کثیر کی تعیین میں حنفیہ کے متعدد اقوال	۱۸۱	نبی اکرم ﷺ پر ابتداء ہر نماز کے لئے وضو کا حکم
۱۹۶	تحریک بالید سے فوراً حرکت ہونا مراد ہے نہ کہ تدریجاً	۱۸۱	قال ابو عیسیٰ کی وضاحت
۱۹۶	دو درہہ والے قول پر صاحب بحر کارو	۱۸۱	بذا السنۃ مشرقی سے مقصود توضیح ہے یا اعتراض
	حدیث قلین کے مختلف جوابات اور ہر جواب پر مفصل رد	۱۸۲	باب انه یصلی الصلوات بوضوء واحد
۱۹۶		۱۸۳	قال ابو عیسیٰ کی وضاحت
		۱۸۴	باب فی وضوء الرجل والمرأة من اثناء واحد

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۲۰۹	چردا ہے صحابی کی تعیین		حضرت شیخ کی طرف سے جمہور کے جوابات کی بھر
۲۱۰	وسمر اعینہم پر اشکال اور اس کا جواب	۱۹۷	پورتائید
۲۱۰	مثلہ کی توجیہات	۱۹۸	اصح قول کی تعیین
۲۱۱	باب ماجاء فی الوضوء من الريح	۱۹۷	حدیث قلعین کے رداۃ علم ہیں
۲۱۲	حدیث باب میں حصر اضافی ہے	۱۹۷	قلال ہجر کی تعیین صحیح نہیں۔
۲۱۳	جورج قبل مرآۃ یا ذکر رجل سے نکلے اس کا حکم	۱۹۸	باب کراہیۃ البول فی الماء الراکد
	کیڑا اگر دیر سے خارج ہو تو ناقض وضو ہے نہ کہ قبل	۱۹۸	ائمہ اربعہ کے مستدلات کا ذکر
۲۱۳	اور ذکر سے نکلنے والا کیڑا		حدیث باب سے خفیہ کا استدلال اور دیگر ائمہ کے
۲۱۳	نواقض وضو میں ائمہ کا اصولی اختلاف	۱۹۹	یہاں اس کی تشریح
۲۱۴	باب الوضوء من النوم	۱۹۹	غسل اور وضو کے ذکر سے خفی مذہب کی مزید تائید
۲۱۵	نیند کے ناقض وضو ہونے کے متعلق ائمہ کے اقوال		جمہور کی طرف سے حدیث باب کی تاویل اور اس کا
۲۱۶	حضور اکرم ﷺ کے جواب کی سوال کے ساتھ کیا	۲۰۰	جواب
۲۱۶	مطابقت ہے؟	۲۰۰	باب فی ماء البحر
۲۱۷	صحابہ شیند سے اٹھ کر وضو نہیں کرتے تھے اس کا جواب	۲۰۱	منشاء سوال کیا تھا؟
۲۱۷	باب الوضوء مما غیرت النار		باب التشدید فی البول وما یعذبہا فی کبیر
	انتوضا من الدھن، انتوضا من الحمیم	۲۰۲	کی تشریح
۲۱۹	کیا ابن عباسؓ حدیث سے معارضہ کر رہے ہیں		استنزهوا من بولہ ماکول اللحم جانوروں کے
۲۲۰	باب الوضوء من لحوم الابل	۲۰۳	پیشاب میں اختلاف اور جانبین کے دلائل
۲۲۱	عن ذی الغرۃ، ذوالغرۃ کون ہیں؟	۲۰۴	روئی منصور بن الحدیث پر کلام
۲۲۱	سند کی وضاحت	۲۰۴	بولی صبی کے متعلق ائمہ کے تین قول
۲۲۱	اونٹ کا گوشت کھانا ناقض وضو ہے یا نہیں	۲۰۵	پیشاب بالا جماع ناپاک ہے
۲۲۲	باب الوضوء من مس الذکر	۲۰۶	باب ماجاء فی بول مایو کل لحمہ
۲۲۳	مردان اور عروۃ بن الزبیر کے درمیان مناظرہ	۲۰۷	ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں ائمہ کے تین قول
۲۲۴	مس ذکر کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال	۲۰۸	امام ابو حنیفہ کے دلائل
۲۲۴	کیا عروۃ کا بسرہ سے بلا واسطہ سماع ثابت ہے؟	۲۰۹	حدیث عربین کے واقعہ سے مصنف کی غرض

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۲۳۵	وروی معمر هذا الحديث الخ	۲۳۳	حدیث کا مقتضی ہوتا اس کے انقطاع پر دال ہے
۲۳۶	باب الوضوء بالنیذ	۲۳۵	حنفیہ کے دلائل، حدیث باب کی تضعیف
۲۳۸	مصنف کی دلیل کا جواب	۲۳۵	امام بخاریؒ کے مروان سے حدیث نقل کرنے کی وجہ
۲۳۸	حنفیہ کا استدلال جامع ترمذی کی روایت سے ہے	۲۳۵	مرسل مروان کیوں قابل قبول نہیں
۲۳۸	نصم کی دلیل اور اس کا جواب	۲۳۶	حدیث باب کے دیگر جوابات
۲۳۹	قال ابو عیسیٰ کی تشریح	۲۳۶	قائلین نقض پر اعتراض اور ان کے اقوال میں اضطراب
۲۳۳	باب فی کراہیۃ رد السلام غیر متوضی	۲۳۷	وكانه لم یرو هذا الحديث صحیحا
۲۳۳	ترجمہ الباب اور مافی الباب میں مطابقت	۲۳۷	حدیث مذکور کی وضاحت
۲۳۳	سلام کا جواب واجب ہے اس کو موخر کیوں فرمایا	۲۳۸	باب ترک الوضوء من القبلة
۲۳۳	جن عبادات کے لئے طہارت شرط نہیں ان میں پانی	۲۳۹	مصنف کے مسمرۃ کے مسئلہ میں اپنے مذہب کے
۲۳۳	کی موجودگی میں تیمم جائز ہے	۲۳۹	مطابق باب قائم نہ کرنے کی کیا وجہ ہے؟
۲۳۳	مسئلہ ثانیہ	۲۳۰	قوله من هی الا انت
۲۳۳	باب ماجاء فی سور الکلب	۲۳۰	مدنی اور مدینی کی وضاحت
۲۳۳	کتے کے استعمال شدہ برتن دھونے کا حکم	۲۳۱	قوله حبیب بن ابی ثابت
۲۳۵	حدیث باب کا جواب اور مختلف احادیث میں تطبیق	۲۳۱	حبیب لم یسمع من عروۃ کی وضاحت
۲۳۶	باب ماجاء فی سور الہرة	۲۳۲	عروۃ سے عروۃ بن الزبیر مراد ہونے پر قرآن کثرت
۲۳۷	قوله انما هی من الطوافین علیکم او الطوافات	۲۳۲	طرق، متابعات،
۲۳۷	حدیث باب سے مستطاب اصول اور ضابطے	۲۳۲	لانعرف لابرہیم سماعاً عن عائشة کا جواب
۲۳۸	حضرت کہشہ کے تعجب کا سبب	۲۳۲	ترمذی نے کونسا عروۃ مراد لیا ہے؟
۲۳۹	باب المسح علی الخفین	۲۳۳	باب الوضوء من القی والرعاف
۲۵۰	هذا حدیث مفسر کی وضاحت		ترجمہ الباب میں قے اور رعاف دو امور مذکور ہیں
	لفظ ار جلسکم میں نصب اور جر کی دو قرأتوں کے		اور مافی الباب میں صرف قے کے ناقض ہونے کا
۲۵۱	متعلق مشہور توجیہ اور اس پر رد	۲۳۳	ذکر ہے
	باب فی المسح اعلی الخف واسفله دونوں	۲۳۵	حدیث باب سے وجہ استدلال
۲۵۳	محل مسح ہیں	۲۳۵	وقد جود حسین المعلم الخ

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۲۷۲	باب ماجاء ان تحت كل شعرة جنابة	۲۵۵	حدیث باب کا جواب
۲۷۲	قوله شیخ لیس بذاک	۲۵۵	اشکال ثانی
۲۷۳	باب ماجاء اذا التقى الختانان الخ	۲۵۶	قال ابو عیسیٰ کی تشریح
۲۷۷	انما الماء من الماء فی الاحتلام		ولانعلم احداً یذكر عن عروة عن مغيرة
۲۷۸	باب فی من یتستقیظ ویرى بللاً	۲۵۷	علیٰ ظاہرهما
۲۷۹	عبد اللہ بن عمر عن عبید اللہ الخ		قال محمد وکان مالک یشیر بعبد الرحمن
	سوکر اٹھنے والا جب کپڑوں پر تری دیکھے تو اس مسئلہ	۲۵۷	اس قول کی وضاحت میں دو مختلف آراء
۲۷۹	کے شرعی احکام	۲۵۸	باب المسح علی الجوربین والنعلین
	بعض علماء نے اس مسئلہ میں عورتوں کی تخصیص کی ہے	۲۵۹	نعلین کی موجودگی میں جوربین پر مسح کی کیفیت کا بیان
۲۸۰	اور اس پر رد	۲۵۹	جوربین (اونی سوتی موزوں) پر مسح کرنے میں مذاہب مختلفہ
۲۸۰	باب ماجاء فی المنی والمذی	۲۶۱	جوربین متعلین رقیقین پر مسح کرنا جائز ہے
۲۸۱	عن علی قال سألت عن الخ	۲۶۱	حدیث باب کے معنی جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک
۲۸۱	روایات متفرقہ میں تطبیق	۲۶۱	اشکال اور اس جواب
۲۸۱	باب فی المذی یصیب الثوب	۲۶۱	باب المسح علی الجوربین والعمامة
۲۸۱	وقال بعضهم لا یجزئ الا الغسل	۲۶۳	حدیث کے دو جوابات
	مصنف کے ذکر کردہ ائمہ کے اقوال میں حضرت	۲۶۶	وهو قول غیر واحد الخ
۲۸۲	گنگوہی کی تطبیق	۲۶۷	قوله والخمار
۲۸۳	باب فی المنی یصیب الثوب	۲۶۷	باب ماجاء فی الغسل من الجنابة
۲۸۳	صفراء مردوں کے لئے خالص زرد چادر کا استعمال	۲۶۸	ثم دلک بیده الحائط والارض
۲۸۳	جائز نہیں	۲۶۹	ولم یتوضأ اجزاه
۲۸۳	وحديث الاعمش اصح	۲۷۰	باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل
۲۸۳	حدیث اعمش زیادہ صحیح ہے یا حدیث منصور؟	۲۷۰	انما یکفیک
	کیا پاکی حاصل کرنے کے لئے منی کے علاوہ		غسل فرض میں بالوں کے دھونے کے لئے عورتوں کا
۲۸۶	نجاست مذی وغیرہ میں فرک کافی ہوگا؟	۲۷۰	استثنائی حکم
۲۸۸	باب الجنب ینام قبل ان یغتسل	۲۷۱	مسئلہ کا خلاصہ

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۳۰۳	مذہب احناف کی وضاحت	۲۸۸	عسل کے بغیر سونے کی دو قسمیں
۳۰۳	دلائل وجوہات		ابو اسحاق کی حدیث پر مصنف کا کلام، ان کی توجیہ اور
	باب ماجاء ان المستحاضہ تتوضا لكل	۲۸۹	حضرت گنگوہیؒ کی توجیہات
۳۰۳	صلاة	۲۹۱	باب فی الوضوء للجنب
۳۰۴	ترجمۃ الباب اور حدیث مبارکہ میں مطابقت	۲۹۱	اینام احداثا وهو جنب قال نعم اذا توضا
۳۰۴	قال احمد واسحق فی المستحاضہ	۲۹۲	باب ماجاء فی مصافحة الجنب
۳۰۴	اس قول کا مقصد	۲۹۲	المؤمن لا ینجس کی وضاحت
	باب فی المستحاضہ انها تجتمع بین	۲۹۳	حدیث مبارکہ سے مستنبط چند مسائل
۳۰۵	الصلوتین بغسل واحد	۲۹۴	باب ماجاء فی المرأة ترى مثل ما يرى الرجل
۳۰۷	فقد منعتی الصیام والصلوة اس جملہ کی وضاحت	۲۹۵	ان الله لا یستحیی من الحق
	انعت لك الكر سف بیاری کا علاج کرنا سنت	۲۹۵	ام سلیم کے قول فضحت النساء کی تشریح
۳۰۸	ہے	۲۹۶	باب الرجل یتستفی بالمرأة بعد الغسل
۳۰۸	سامرک بامرین	۲۹۷	وبه یقول سفیان الثوری
۳۰۸	لفظ سین پراشکال، اس کا جواب	۲۹۷	باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء
۳۰۸	حضرت شیخ کا اہم اعتراض اور حضرت کی منفرد توجیہ	۲۹۸	الصعید الطیب طهور المسلم
۳۰۸	لفظ سین کی تعبیر کے لئے حضرت شیخ کی توجیہ	۲۹۹	فان ذلک خیر
۳۰۹	ایہما فعلت اجزا عنک	۲۹۹	لفظ خیر پراشکال اور اس کے جوابات
۳۰۹	لفظ ہی کا مرجع		ویروئ عن ابن مسعود انه کان لا یری
۳۰۹	اشکال	۳۰۰	التیمم للجنب الخ
۳۱۰	تین جوابات	۳۰۰	ابن مسعود کے تیمم للجنب کے انکار کی وجوہات
۳۱۱	اعتراضات وجوہات کا حاصل	۳۰۰	باب فی المستحاضہ
۳۱۱	ہمارے اس دعوے پر دلائل ثلاثہ	۳۰۰	مستحاضہ کی تعریف وحکم
	قال احمد واسحق فی المستحاضہ	۳۰۱	مستحاضہ کے متعلق چار ابواب اور ان کی الگ الگ غرض
۳۱۲	اذا کانت تعرف حیضها باقبال الدم وادبارہ	۳۰۲	مستحاضہ سے وطی میں ائمہ کا اختلاف
۳۱۲	اشکال، جوابات ثلاثہ	۳۰۲	مستحاضہ کے وضو سے متعلق ائمہ اربعہ کے اقوال

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۳۱۹	القرآن	۳۱۳	قوله فتحیضی
۳۲۰	اسماعیل بن عیاش کو اصلح من بقیہ کہنے کی وجہ	۳۱۳	فان ذلک یجزئک
۳۲۱	باب ماجاء فی مباشرة الحائض	۳۱۳	فان قویت علی ان تؤخری الظهر
۳۲۱	اذا حضت یا امرئی ان اتزری	۳۱۳	امراول اور امرثانی کی تعیین
۳۲۱	لفظ "اتزری" کے تلفظ میں کلام	۳۱۳	ستہ ایام اور سببہ ایام سے مراد تخصیص نہیں بلکہ معتدل
۳۲۲	اشکال و جوابات	۳۱۳	مزاج کی طرف اشارہ ہے۔
۳۲۲	معنی میں کلام	۳۱۳	ستہ اور سببہ ایام: لفظ "او" میں اقوال مختلفہ
۳۲۲	آپ ﷺ کا ہر فعل امتی کے لئے تشریحی حکم نہیں رکھتا	۳۱۴	قال الشافعی اذا استمر بها الدم فی اول رات
۳۲۲	مسئلہ متعلقہ میں اقوال مذہب ابی حنیفہ کی وضاحت	۳۱۴	شافعیہ کے مذہب پر اشکالات
۳۲۳	باب ماجاء فی مواکلة الجنب والحائض	۳۱۴	مدت حیض کے متعلق امر کا اختلاف
۳۲۳	سوال کا منشا	۳۱۵	حنفیہ ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں
۳۲۴	باب الحائض تتناول الشی من المسجد		باب فی المستحاضة انها تغتسل عند کل
۳۲۴	ان حیضک لیست فی یدک	۳۱۵	صلاة
۳۲۴	منشاء سوال و جواب	۳۱۶	خارج من السبیلین ومن غیر السبیلین دونوں ناقض ہیں
۳۲۴	فہم عائشہ کی تردید اور مسئلہ کی وضاحت	۳۱۶	ایک وہم اور اس کا جواب
۳۲۵	حائضہ کا پورا جسم مسجد میں داخل کرنا منع ہے		خارج من غیر السبیلین کو علماء احناف دم استحاضہ پر
۳۲۵	اشکالات اربعہ اور ان کے جوابات	۳۱۷	قیاس کرتے ہیں
۳۲۶	من المسجد کا متعلق کیا ہے	۳۱۷	خارج من غیر السبیلین کے نجس ہونے میں کثیر کی شرط ہے
۳۲۶	قاضی عیاض پر رد	۳۱۷	باب فی الحائض انها لا تقضى الصلوة
۳۲۷	حضرت گنگوہی کی توجیہ کی مؤیدات		حائضہ پر نماز کی قضاء واجب نہ ہونے پر امت کا
۳۲۷	باب فی کراهية اتیان الحائض	۳۱۷	اجماع ہے
۳۲۸	نفس اتیان الکا بن موجب کفر نہیں ہوتا	۳۱۸	حائضہ سے نماز کی قضا معاف ہے
۳۲۸	حدیث مبارکہ کی تاویلات	۳۱۸	روزہ کی قضا معاف نہیں۔ اس کی حالتیں
۳۲۹	حضرت گنگوہی کی انوکھی تقریر	۳۱۸	حضرت قطب الاقطاب کے کلام کا خلاصہ
۳۲۹	کفر و شرک کلی مشکوک ہیں		باب الجنب والحائض انهما لا یقرآن

صفحہ	فہرست مضامین	صفحہ	فہرست مضامین
۳۳۱	والا حکم	۳۳۰	باب ماجاء فی الکفارة فی ذلک
۳۳۱	حدیث سنائے کی وجہ	۳۳۱	اذا کان دما احمر فدینا
	وقال بعض اهل العلم لا بأس ان یصلی وبہ	۳۳۱	نصف دینار اور ایک دینار صدقہ میں وجہ فرق
	غائط او بول مالم یشغلہ ذالک عن	۳۳۱	صدقہ کے حکم کی حکمت
۳۳۱	الصلوة ممانعت کے بارے میں مختلف علین	۳۳۱	کفارة کے وجوب میں اختلاف
۳۳۲	باب ماجاء فی الوضوء من الموطئ	۳۳۱	مذہب
۳۳۳	حدیث پاک سے مستحب مسئلہ	۳۳۱	وجوب کفارة میں دوسرا اختلاف
۳۳۳	اشکال و جواب	۳۳۲	تطبیق بین الاقوال المختلفة
۳۳۳	باب ماجاء فی التیمم	۳۳۲	باب فی غسل دم الحیض
۳۳۵	تیمم میں کتنی ضرر میں لگائی جائیں	۳۳۳	اس باب سے ایک شبہ کا ازالہ لیا گیا
۳۳۶	حدثنایحییٰ بن موسیٰ سے مصنف کی غرض	۳۳۳	اشکال، جوابات
۳۳۶	قوله انما هو الوجه والكفین	۳۳۳	حدیث مبارکہ کی دوسری تشریح
۳۳۶	حدیث عمار کا جواب		ولسم یوجب بعض اهل العلم علیہ
۳۳۷	ابن عباس کے قیاس کا جواب	۳۳۳	الاعادة کا مطلب
۳۳۷	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۳۵	امام ترمذی کے نقل کردہ مذاہب کی وضاحت
۳۳۷	باب بغیر ترجمہ	۳۳۶	باب ماجاء فی کم تمکث النفساء
۳۳۸	لا یقرأ فی المصحف الا وهو طاهر	۳۳۷	كانت النفساء تجلس اربعین یوماً
۳۳۸	باب ماجاء فی البول یصیب الارض		باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائه
۳۳۹	ولا ترحم معنا احداً اعرابی کی دعا	۳۳۸	بغسل واحد
۳۵۰	اھریقوا علیہ سجلا من ماء : طریقہ تطہیر	۳۳۸	حدیث باب پر مشہور اشکال اور اس کے جوابات
۳۵۰	ایک مشہور توجیہ	۳۳۹	باب ماجاء اذا اراد ان یعود ترضاً
۳۵۰	انما بعثتم میسرین آسانی کے معنی ہو سکتے ہیں۔	۳۳۹	عود فی الجماع کی دوسورتیں
			باب ماجاء اذا اقيمت الصلوة ووجد
		۳۴۰	احدکم الخلاء فلیبدأ بالخلاء
			فاخذ بید رجل: حدیث باب سے ثابت ہونے
	تمت کتاب الطہارة		

ماکہ کانہ (اعتقاد)
عزیز نگارانی قدور و منزلت مولانا
محمد زکریا سلمہ و علاء و مدنیہ
السلام علیہم و علیہم السلام و علیہم السلام

بندہ محمد اللہ بخیر بہن
کہا اور خون ہر بات بہت محبت
میں ہوئی تھی اس وقت آ رہا تھی
پڑھا تھا غور کا ترجمہ اس وقت تک
نہیں ملتا۔

است و اللہ آپ کی یہ محنت قابل داد
ہے باعث مسرت و کار آمد اللہ ہی شوق
و علم۔ اللہ کو اللہ کی ترجمانی آپ نے
انوار میں کر صحت کی اس انداز
اللہ اور ان کے ہر احوال کو ترجمہ آپ نے
کھا ہے۔ یہ کافی محنت کا کام آپ نے
کیا اس کی تکمیل ہو جانی چاہئے۔

لفظی ترجمہ کہ کچھ با محاورہ ترجمہ بہتر
آئے گا، باقی جتنا کام ہو چکا اسکو
ترجمہ اس طرح آج دیکھئے۔

بندہ محمد اللہ بخیر بہن
کہا اور خون ہر بات بہت محبت
میں ہوئی تھی اس وقت آ رہا تھی
پڑھا تھا غور کا ترجمہ اس وقت تک
نہیں ملتا۔

بندہ محمد اللہ بخیر بہن
کہا اور خون ہر بات بہت محبت
میں ہوئی تھی اس وقت آ رہا تھی
پڑھا تھا غور کا ترجمہ اس وقت تک
نہیں ملتا۔

تقریظ

از قلم: حضرت مولانا محمد عاقل صاحب

صدر المدرسین مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

عزیز گرامی قدر و منزلت مولانا محمد زکریا مسلمہ و عافہ و مد فیضہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ
 بندہ بجز اللہ بخیریت ہے۔ اس روز فون پر بات بہت عجلت میں ہوئی تھی اسی وقت آپ کا خط پڑھا تھا، غور کا موقع اس وقت تک
 نہیں ملا تھا، ماشاء اللہ آپ کی یہ محنت قابل داد ہے باعث مسرت ہے بارک اللہ فی شوقکم و علمکم
 ”الکوکب الدری“ کی ترجمانی آپ نے انداز ہوا کہ صحیح کی ہے اس کا انداز ان اوراق سے ہوا جو نمونہ آپ نے یہاں بھیجے، یہ
 کافی محنت کا کام آپ نے کیا ہے، اس کی تکمیل ہو جانی چاہئے۔

لفظی ترجمہ کے بجائے با محاورہ ترجمہ بہتر رہے گا، باقی جتنا کام ہو چکا اس کو تو اسی طرح رہنے دیجئے، اس میں تغیر و تبدل کی
 حاجت نہیں۔ کتاب الطہارۃ والصلوۃ تک کام ہوا اس کو طبع کرا دیجئے۔

ایک جگہ ترجمہ آپ نے اس طرح کیا ہے ”اسماعیل بقیہ راویوں سے زیادہ ثقہ ہیں“ یہ غالباً جس سے آپ نے الاء کر لیا ہے اس
 کی غلطی ہے، راویوں کے بجائے راوی بصیغہ مفرد ہونا چاہئے کما ہو ظاہر۔

اسی طرح ”لہذا جنہی اور حاکمہ کو جس نص قرآن سے منع کیا گیا ہے“ اس جگہ بھی ”نص قرآن“ کے بجائے ”نص قرآن“
 ہونا چاہئے، صحیح اور مقابلہ کا بہت اہتمام کیا جائے۔

حاشیہ میں الشیخ سے مراد بظاہر حضرت اقدس کنگوہی ہیں اس لئے کہ یہ افادات تو انہی کے ہیں۔ مولانا یحییٰ صاحب کو ہمارے
 حضرت والد کے لفظ سے تعبیر فرماتے ہیں۔

(تنبیہ) صفحہ ۱۲۱ و احتج بہذا الحدیث

بندہ کے خیال میں یہاں حدیث سے مراد حدیث الحقیقہ نہیں ہے بلکہ یہ سوال و جواب ہے جو ابن سیرین کے امر سے حسن
 بصری سے کیا گیا، اس لئے کہ اول تو یہ حدیث بخاری میں اسی سند سے نہیں ہے اور ترمذی میں اگر چہ اسی سند سے ہے لیکن وہاں سماع
 کی تصریح نہیں بلکہ عن الحسن عن سمرة الخ ہے۔ فقط والسلام والد صاحب کی خدمت میں بھی سلام مسنون!

محمد عاقل مکہ مکرمہ

۲۱ ذی الحجہ ۱۴۲۳ھ

بر مزار قطب الاقطاب

خاتم المحدثین، شیخ الاسلام والسلمین سند الاصفیاء الکاملین، مجدد العصر حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ
(م۔ ۹ جمادی الثانی ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء) کے حضور میں نذرانہ نفیس

ہے یہ کس کی خواہگہ	ہیں	یہ نفیس کس کا مزار	ہے
کہ نفس نفس کو جو ہے سکوں	تو	نظر نظر کو قرار	ہے
یہاں اک نگار ہے خیمہ زن	یہ	حریم حسن نگار	ہے
یہاں محو جلوہ سردی	وہ	ہزار رکب بہار	ہے
یہ فرود گاہ رشید	ہے	یہ مقام فرد فرید	ہے
یہ مکان خلد نشان	ہے	یہ مکین عرش وقار	ہے
جو ابو حنیفہ وقت (۱) تھا	جو	کبھی بخاری عصر تھا	
جو جنید و شبلی دہر تھا	یہ	اسی کی خاک مزار	ہے
یہ مزار بقعہ نور	ہے	یہ جہاں، عشق کا طور	ہے
یہاں آفتاب جمال	ہے	یہ تجلیوں کا دیار	ہے
یہاں قدسیوں کا نزول	ہے	یہ دلیل حسن قبول	ہے
یہاں سورہا ہے وہ نازنین	جو	نبی کا عاشق زار	ہے
جو کلام دوست کا نور	ہے	تو حدیث یا ر کا فیض	ہے
اسی فیض سے اسی نور سے	یہ	مزار قمقہ زار	ہے
یہ جنوں کا تحمل شوق	ہے	یہ نظر کی منزل شوق	ہے
مرا عشق حاصل شوق	ہے	مرا عشق اس پہ ثارہ	ہے

(۱) ابو حنیفہ وقت: حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ نے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کو وقفہ میں مقام بلند کی بنا پر ”ابو حنیفہ عصر“ کا لقب دیا تھا، وہ اپنے

وہ کہ تھا مجاہدِ شاملی (۱)
 اسی صف شکن کی یہ گھات ہے
 کوئی دیدہ ور ہو تو دیکھ لے
 یہ جو کھکشاں کی سی گرد ہے
 کبھی جامِ پینے پہ آگئے
 یہ جو آج تک نہیں ہوش ہے
 یہ عنایتیں، یہ نوازشیں
 مری آنکھ مجھِ جمال ہے
 میں نگاہِ شوق کا کیا کروں
 ابھی حشر میں بڑی دیر ہے
 کوئی نکتہ چیں ہو، ہوا کرے
 ذرا کر کے دیکھ مشاہدہ
 کسی خشک طبع سے کیا غرض
 مری اہل دل سے ہے دوستی
 یہی میرا ناز و نیاز ہے
 اسی سلسلے کا خرید ہوں
 میں فدائے عشقِ رسول ہوں
 مرا دل خدا کے حضور میں

صفیں جس نے اٹیں فرنگ کی
 اسی شیر کا یہ کچھار ہے
 بڑے معرکے کا یہ مرد ہے
 اسی گرد میں وہ سوار ہے
 تو سمندروں کا چڑھا گئے
 مئے عشق ہی کا خمار ہے
 ابھی آپ مجھ سے نہ پوچھئے
 مرے سامنے رخِ یار ہے
 دلِ ناصبور سے کیا کہوں
 ابھی دورِ روزِ شمار ہے
 مگر اے نگاہِ کمال ہیں
 یہاں نور ہے، وہاں نار ہے
 کسی تنگ ظرف سے کام کیا
 مجھے اہل درد سے پیار ہے
 کہ اسیرِ زُلفِ رشید ہوں
 مرا اس پہ دار و مدار ہے
 میں نبی کے پاؤں کی دھول ہوں
 بہ نیازِ سجدہ گزار ہے

(۱) شاملی: آپ ۱۸۵۷ء کے جہاد میں خانقاہِ قدوسی سے مردانہ وار نکل کر انگریزوں کے خلاف صفِ آراء ہو گئے اور اپنے مرشد حضرت حاجی امداد اللہ رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے رفقاء کے ساتھ قصبہ شاملی کے معرکہ جہاد میں شامل ہو کر خوب داد و شجاعت دی۔ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند نور اللہ مرقدہ (پچاس شاملی شخصیات بحوالہ تاریخ دارالعلوم دیوبند)

از قلم: قطب الاقطاب برکتہ العصر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

مقدمة ”الکوکب الدری“

الکوکب الدری کے بعض نسخوں کے شروع میں حضرت محشی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قلم سے عربی میں یہ مقدمہ ملا،

افادۂ ناظرین کے لئے عاجز نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ محمد زکریا دینی

حمد و صلوة کے بعد..... اللہ رب العزت کا اس امت محمدیہ کے اوپر بے شمار احسانات میں سے ایک بڑا احسان یہ ہے کہ اللہ پاک اس میں مجددین مبعوث فرماتے ہیں، انہی مجددین میں سے ایک حضرت قطب الاقطاب عارف باللہ شمس العلماء مولانا ابومسعود رشید احمد الانصاری الایوبی الکنگوهی الحنفی الجشتی النقشبندی القادری السهروردی قدس اللہ سرہ العزیز..... ہیں جو کہ صاحب فضل و کمال علماء کے سردار، امام الائمہ، ابو حنیفہ زمان، شبلی دوران، امیر المومنین فی الحدیث، حجتہ اللہ علی العالمین ہیں۔ حضرت والا کی انوکھی اور بے مثال شخصیت کے سبب انسانی جان اور مردہ روح زندہ ہو جاتی ہے اور آپ کی پاکیزہ ہمت کے سبب دل روشن ہو جاتے ہیں اور انسانیت اخلاق و صفات کے بلند و بالا مقامات طے کر لیتی ہے، حضرت والا نے مشرق و مغرب کو معارف الہی کی آگ اور یقین کے سوز و گداز سے بھر دیا۔ اور تعلیمات نبوی اور تصوف و احسان کی صفات سے زمین کے کونے کونے کو روشن فرمایا، حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے ابتدا ہی سے علوم دینیہ کے اندر مہارت حاصل کرنے کی سعی فرمائی اور تحصیل علم کے لئے دور دراز علاقوں کا سفر فرمایا اپنے زمانہ کے اکابر مشائخ کے حلقہ درس میں حاضری دی اور علوم دینیہ میں باریک بینی اور تفقہ حاصل کیا، علوم کے سمندروں میں غوطہ خوری فرمائی اور اپنے زمانہ کے باکمال اساتذہ کے پاس فنون کی بڑی کتابیں پڑھیں۔

حضرت والا مسلسل اسی طرح علوم و فنون میں مہارت حاصل کرتے رہے یہاں تک کہ علوم کی اوج ثریا تک جا پہنچے خاص کر علم حدیث علی صاحبہا الف الف صلوة و تحیۃ میں حضرت والا کا کوئی ثانی نہ تھا، اس علم حدیث کے میدان کو مارنے والے آپ ہی تھے، ہندوستان چین، خراسان اور بہت سے دور دراز علاقوں سے طالبین علوم نبوت حضرت والا کے سمندر سے سیراب ہو کر لوٹتے تھے ہر ایک نے اپنے اپنے ظرف کے مطابق تھوڑا یا زیادہ اس سمندر سے سیرابی حاصل کی اور ہر ایک اپنی زبان سے برملا اقرار کرتا رہا کہ آپ ہی یکمائے زمانہ ہیں، اور حقیقت حال بھی اس سے کچھ مختلف نہ تھی کیونکہ حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ میں قوت اجتہاد یہ اور علم حدیث کو حفظ کرنے کی صلاحیت، مسائل فقہیہ کے استنباط کا ملکہ اور احادیث مختلفہ میں تطبیق دینے کا عمدہ انداز، مضامین مختلفہ میں اتحاد اور ارتباط پیدا کرنے کی خوبی، عدالت اور ثقاہت کا اعلیٰ درجہ، علوم عقلیہ اور نقلیہ میں کمال مہارت اور تبحر، فقہ اور اصول فقہ میں انتہائی درجہ کا کمال، وسائل اور مقاصد کو جمع کرنا، معارف الہیہ کے پہاڑوں تک رسائی، اللہ پاک کی دائمی حضوری کا اعلیٰ درجہ، اور شریعت پر کمال استقامت کے ساتھ ثابت قدمی، یہ تمام صفات حضرت والا میں موجود تھیں جو حضرت والا کے زمانہ میں کسی ایک شخص میں انفرادی یا اجتماعی طور پر نہیں پائی جاتی تھیں۔

ولیس علی اللہ بمستکبر..... ان یجمع العالم فی واحد
اللہ جل شانہ پر یہ بات کوئی مشکل نہیں کہ دنیا جہاں کی خوبیاں ایک شخص میں جمع فرمادیں۔

اور یہ اللہ پاک کا فضل ہے کہ وہ جس کو چاہتے ہیں عطا فرماتے ہیں۔

اور اس حقیقت کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے حضرت گنگوہی قدس سرہ پر اپنا یہ فضل خاص فرما رکھا تھا کہ حضرت والا کو تمام رسولوں کے سر دار علیہ الف الف صلوٰۃ و سلام کے ساتھ ایک طاقت ور روحانی رشتہ اور تعلق عطا فرمایا تھا اور فی الرسول کا خاص مقام آپ کو حاصل تھا یہاں تک کہ علوم اور معارف جناب رسول اللہ ﷺ کے مشکوٰۃ نبوت سے صادر ہو کر حضرت گنگوہیؒ کے قلب اطہر پر منعکس ہوتے تھے، پس جب حضرت گنگوہیؒ قرآنی آیات اور احادیث نبوی کے سمندر میں غوطہ زن ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ گویا کہ یہ کلمات اور جملے جناب رسول اللہ کی ذات بابرکات سے صادر ہو رہے ہیں، اسی وجہ سے آپ کے علم حدیث کے درس میں لوگ بہت شوق و محبت سے شرکت کرتے لہذا طالبان علم ان مجالس میں اس بات کے مشتاق رہتے کہ حضرت والا احادیث پر فن حدیث اور فقہی مسائل پر خوب اچھی طرح کلام فرمائیں یہی وجہ ہے کہ عام طلبہ کے برعکس حضرت والا کے درس حدیث میں حلقہ بگوش طلبہ میں سنت پر عمل کرنے کے جذبات پائے جاتے۔

حضرت گنگوہیؒ..... متاخرین محدثین کی عادت کے برخلاف کہ وہ روایات حدیث کا سر دکر دیا کرتے تھے..... حضرت والا نے اس درس حدیث کے طرز کے برعکس ایک انوکھا اسلوب اختیار فرمایا کہ آپ متون حدیث کے پڑھانے کے بعد ایسی احادیث جو بظاہر ایک دوسرے کے مخالف نظر آتی ہیں، آپ ان احادیث میں تطبیق دیتے تھے اور احادیث کے معنی اور اس کے مسائل کی طرف حضرت والا کی توجہ خاص ہوا کرتی تھی، جن کو اللہ پاک نے بصیرت اور قلب سلیم سے نوازا تھا وہ مشاہدہ کرتے تھے کہ درس حدیث کے دوران انوار اور معنوی برکات اور سکون قلبی آپ کے مریدین اور شاگردوں کے دلوں میں اتر رہا ہے۔

شروع میں حضرت والا علم حدیث کے علاوہ فقہ اصول فقہ، تفسیر وغیرہ کی تدریس بھی فرماتے تھے، پھر آخر عمر میں حضرت صرف علم حدیث کی تدریس فرماتے اور آپ شوال کے شروع سے شعبان کے آخر تک تنہا صحابہ ستہ پڑھاتے اور اس طریقہ پر تقریباً بیس برس تک آپ صحابہ ستہ کا درس دیتے رہے اور اس مدت میں آٹھ سو سے زیادہ طالبان علم حدیث نے آپ سے دستار فضیلت حاصل کی۔

آزمائشوں اور مصیبتوں کے ہجوم کے سبب آپ کو اس مبارک مشغلہ سے رُکنا پڑا، جیسا کہ اللہ رب العزت کی عادت مبارک ہے کہ وہ اپنے نیک بندوں کو آزمایا کرتے ہیں کیونکہ سب سے زیادہ آزمائشیں حضرات انبیاء پر آتی ہیں اور پھر جو ان سے قریب تر ہوں ان پر آتی ہیں، دوسری طرف دنیا جہاں کے کونوں کونوں سے آپ کی طرف فتاوٰی کی بھرمار ہونے لگی اور معرفت روحانی کے پیاسوں نے آپ کے دربار پر ہجوم اور رش لگا دیا ان وجوہات کی وجہ سے حضرت والا کا جو مبارک مشغلہ شروع جوانی سے چلا آ رہا تھا وہ سلسلہ بند ہو گیا۔ اور حضرت گنگوہیؒ نے یہ خیال فرمایا کہ فتاوٰی کے جوابات اور سالکین کی رہنمائی زیادہ اہم ہے۔

میرے والد محترم مولانا محمد یحییٰ کاندھلویؒ درس نظامی کی تمام کتابوں سے فارغ ہو چکے تھے اور والد ماجد نے چونکہ فنون کی ساری کتابیں دہلی کے مشہور مدرسہ حسین بخش میں پڑھی تھیں، ان کا خیال تھا کہ اگر علم حدیث علوم عقلیہ، نقلیہ میں ماہر تبحر عالم سے نہ

پڑھی جائیں تو آدمی ائمہ مجتہدین کے ساتھ بدگمانی کا شکار ہو جاتا ہے اور بالآخر تقلید کو چھوڑ دیتا ہے حالانکہ یہی ائمہ ہدایت کے آفتاب اور اندھیروں کے چراغ ہیں، چنانچہ متعدد بار یہ تجربہ ہوا ہے کہ ہمارے زمانے کے لوگ متقدمین ائمہ اور ہدایت کے مناروں پر لعن طعن کرتے ہیں اور اسلاف سے دشمنی اور بغض رکھتے ہیں۔

ان وجوہات کی وجہ سے حضرت والد محترم کا خیال تھا کہ علم حدیث ایسے علماء سے نہ پڑھی جائے۔ چونکہ والد محترم دہلی کے مشہور مدرسہ حسین بخش میں فنون کی تمام کتابیں پڑھ چکے تھے جب سال کا اختتام قریب ہوا تو مدرسہ کے اراکین نے حسب عادت ان طلبہ کے ناموں کا اعلان کیا جن کو سب فراغ اور دستار بندی کی جانی تھی کہ یہ طلبہ اس سال کتب حدیث کا امتحان دے کر فارغ ہو جائیں گے، ان میں میرے والد مرحوم کا نام نامی کا بھی اعلان کیا گیا کہ وہ بھی صحیح بخاری کے امتحان میں شریک ہوں گے۔

والد محترم کا پہلے ہی یہ خیال تھا کہ میں نے یہاں علم حدیث نہیں پڑھنا، اس لئے اس مدرسہ اور کسی بھی مدرسہ میں کسی ایک گھنٹے یا ایک سطر پڑھنے کے لئے بھی والد صاحب نے سبق میں شرکت نہیں کی بلکہ اراکین مدرسہ پر سخت نکیر کی کہ میرا نام کیوں شامل کیا گیا۔

لیکن اہل مدرسہ والد محترم کی ذکاوت اور ان کے حافظے کو خوب جانتے تھے اور ان کو یہ معلوم تھا کہ اگر والد صاحب امتحان میں شرکت فرمائیں گے تو وہ اپنے معاصرین پر بازی لے جائیں گے اس طرح آپ مدرسہ کی شہرت کا سبب بنیں گے اس لئے اہل مدرسہ نے آپ پر اصرار کیا اور کہا کہ ابھی امتحان میں پانچ مہینوں سے زیادہ کا عرصہ ہے اس میں آپ صحیح بخاری بلکہ صحاح ستہ بھی پڑھ سکتے ہیں لیکن والد محترم نے اس سے بھی انکار کر دیا، تو اراکین مدرسہ نے میرے دادا حافظ محمد اسماعیلؒ کے سامنے انتہائی اصرار کے ساتھ یہ مطالبہ پیش کیا کہ آپ اپنے بیٹے کو اس امتحان میں شریک فرمائیں تو دادا جان نے اس مطالبہ کو قبول فرمایا اور اپنے صاحبزادے کو امتحان میں شرکت کا حکم فرمایا، اب ابا جان کے پاس اس حکم کو مانے بغیر کوئی چارہ نہ تھا لہذا ابا جان نے یہ ارادہ کیا کہ مدرسہ کے اساتذہ میں سے کسی ایک کے سامنے حدیث پڑھے بغیر صرف کتب حدیث کا مطالعہ کر کے امتحان میں شرکت کروں گا چنانچہ آپ نے اپنے آپ کو صحیح بخاری اور اس کے حواشی اور اس کی شروح کے مطالعہ کے لئے فارغ فرمایا اور مسجد سلطان نظام الدین کے ایک حجرہ میں گوشہ نشینی اختیار کی اس حجرہ کا ایک دروازہ مسجد میں کھلتا تھا اور دوسرا دروازہ صحرا کی طرف کھلتا تھا والد محترم اس مسجد والے دروازہ کو ہمیشہ بند رکھتے تھے اور صرف نمازوں کے وقت تکبیر تحریر کے وقت کھول کر باجماعت نماز ادا فرماتے اور پھر اس دروازہ کو بند کر دیتے، اور سنت موکدہ، نوافل وغیرہ حجرہ ہی میں ادا فرماتے۔ اور دوسرا دروازہ دادا مرحوم کے شاگردوں کے لئے کھلا رہتا وہ شاگرد دکھانا لانے اور دیگر ضروریات کے لئے مقرر تھے، پس ایک مقرر جگہ پر کھانا رکھ دیتے، اس طرح ایک عرصہ گزر گیا اور اہل محلہ کو والد صاحب کے اس مسجد میں موجودگی کی اطلاع اور کوئی خبر نہ تھی۔

اس زمانہ میں کاندھلہ سے والد محترم کے لئے نکاح میں شرکت کے لئے ٹیلی گراف آیا تو اہل محلہ نے اس کا یہ جواب لکھا کہ وہ ایک بڑے عرصہ سے یہاں موجود نہیں ہیں۔

والد محترم نے صحیح بخاری اور اس کے حواشی، شروحات کے ساتھ، سیرت ابن ہشام، طحاوی کی شرح معانی الآثار، ہدایہ اور فتح القدیر وغیرہ کا انتہائی باریک بینی اور گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا اور امتحان کے آنے سے قبل وہ ان کتب سے فارغ ہو چکے تھے اور ان

کتب کے مضامین اپنے سینے میں اتار چکے تھے، چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مظاہر علوم کے صدر المدرسین مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے جب آپ کا امتحان لیا اور آپ کے جوابات پڑھ کر انتہائی مسرت کا اظہار فرمایا اور فرمایا کہ ہمارے زمانہ کے بہت سے علماء اور مدرسین اس طرح جوابات نہیں لکھ سکتے اور لوگوں میں ان کی بہت تعریف فرمائی اور پھر امیر المومنین فی الحدیث حضرت قطب گنگوہی قدس سرہ کی خدمت میں والد مرحوم کو پیش کیا اور علوم دینیہ میں ان کی انتہائی قابلیت اور ان کی ذکاوت اور دیگر اوصاف کو ذکر کر کے حضرت گنگوہی پر اصرار کیا کہ خاص مولانا محمد یحییٰ صاحب کے لئے دورہ حدیث شروع فرمادیں۔ اور حضرت کی خدمت میں مسلسل مولانا یحییٰ صاحب کی تعریف کر کے ان کے لئے سفارش کرتے رہے یہاں تک کہ حضرت القطب گنگوہی دورہ حدیث پڑھانے پر راضی ہو گئے۔

چنانچہ حضرت نے انتہائی اطمینان اور کمال تحقیق کے ساتھ دورہ حدیث شروع فرمایا کہ اگر حضرت القطب الارشاد کی آنکھوں میں موتیانہ اترتا تو یہ دورہ حدیث چار یا پانچ سالوں میں جا کر ختم ہوتا لیکن اس نزول آب کی شکایت کے سبب دو سال کے اندر یہ دورہ حدیث ختم کرنا پڑا، والد مرحوم ایک بڑے عرصہ سے ایسے ہی عالم ربانی کی تلاش میں تھے چنانچہ انہوں نے اپنی کمرہت کس کر اپنی ساری توانائی اس میں خرچ کی چنانچہ وہ فرماتے تھے کہ حضرت گنگوہی کے سامنے صحاح ستہ اور دورہ کی کتابوں میں کوئی روایت ایسی نہیں تھی جو مجھ سے قرأت یا سماعت سے رہ گئی ہو۔

والد صاحب حضرت قطب الاقطاب کے سبق سے فارغ ہونے کے بعد آپ کے تمام افادات لکھ لیا کرتے تھے، یہی وہ مجموعہ ہے جو اہل علم کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے اس کو والد محترم نے مرتب فرمایا تھا کہ تمام اہل علم اور اصحاب کمال اس سے فائدہ اٹھائیں۔

والد محترم کو اس تقریر لکھنے کا اتنا اہتمام تھا کہ وہ فرماتے تھے میں درس کے سننے کے بعد کسی بھی کام میں مشغول نہ ہوتا جب تک اس درس کو لکھ نہ لیتا، پھر میرے شریک درس ساتھیوں میں سے جو مطالبہ کرتا تو میں ان کو یہ اپنی لکھی ہوئی تقریر دے دیتا، وہ اس کی مدد سے ہندی زبان میں اپنی تقریریں لکھ لیتے۔

اگرچہ یہ بہت چوڑی تقریر درس نہیں ہے لیکن سمجھ دار اور باریک بین علماء سمجھتے ہیں کہ یہ ایک ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر ہے جس کو ایک چھوٹے برتن میں جمع کیا گیا ہے چنانچہ بہت سی ایسی اہم مباحث اور علمی نکات اور بڑے اہم فوائد اس تقریر میں آپ کو ملیں گے جس سے شروحات اور حواشی خالی ہیں اسی وجہ سے ہمارے زمانہ کے بہت سے علماء نے اس تقریر ترمذی کو نقل کر کے اپنے پاس رکھا اور حدیث پاک کے سبق پڑھاتے وقت اس سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔

ایک بڑے عرصہ سے میری بھی بڑی خواہش تھی کہ یہ درسی تقاریط طبع ہو جائیں اور ضائع ہونے سے محفوظ رہیں اور اس سے تمام اہل علم نفع اٹھائی پھر بعض اکابر کی طرف سے اس پر اصرار بھی رہا لیکن مجھے یہ بات مانع رہی کہ ان افادات کے جمع کرنے والے یعنی والد محترم اگرچہ تبحر علمی سمجھ بوجھ، عمدہ تحریر کا انداز اور علم ادب میں انتہائی مہارت رکھتے تھے لیکن ان تقاریر کا درجہ صرف مسودہ ہی کا رہا والد محترم کو اس کی تمییز اور نظر ثانی کا موقع نہیں ملا اس لئے میری خواہش تھی کہ فن حدیث کے ماہروں میں سے کوئی صاحب اس پر

نظر ثانی فرمائیں اور اس میں اگر کوئی کمی ہو تو اس کی اصلاح ہو اور اس میں حذف اور اضافہ فرمائیں لیکن میں نے دیکھا کہ فن حدیث کے ماہرین اس کام کے لئے فارغ نہیں ہیں جس طرح چاند کے دائرے نے چاند کا احاطہ کر رکھا ہوتا ہے اس طرح مشاغل نے ان اہل کمال کو گھیر رکھا ہے اور جو فن حدیث کے اہل کمال میں سے نہیں ہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں اس وجہ سے میں شش و پنج ہی میں مبتلا رہا اور اس کام میں تاخیر ہوتی چلی گئی پھر مجھے اطلاع ملی کہ لوگ مجھ سے اس کی نقل کرانے کے خاطر کا پی لے جاتے ہیں انہوں نے چپکے چپکے اس کو چھپوانا شروع کر دیا اور مجھے یہ بھی اطلاع ملی کہ جن لوگوں نے تقاریر کو نقل کیا انہوں نے اس میں بہت سی غلطیوں کے ساتھ اس کو چھاپ ڈالا تو مجھے یہ خیال ہوا کہ ان تحریف شدہ تقاریر کے مقابلے میں اس درسی تقریر کو اسی حالت میں چھاپنا زیادہ مفید ہے، لہذا میں نے اللہ پر توکل کرتے ہوئے اس کی طباعت میں کوشش شروع کر دی پھر کچھ غیبی تائیدات نے بھی مجھے اس پر ابھارا مثلاً اس طرح کہ ترمذی کی جلد ثانی کی بعض تقاریر حضرت والد صاحب مرحوم کی زندگی ہی میں بعض نقل کرنے والوں کی غفلت سے ضائع ہو چکی تھیں، چنانچہ حضرت والد صاحب نے اس کو حاصل کرنے کی بہت کوشش کی لیکن ان کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی پھر میں نے بھی بہت کوشش کی لیکن نہ اس کی اصل مل سکی اور نہ ہی اس کی نقل، اس طرح ہم اس تقریر کے حصول میں بالکل مایوس ہو چکے کہ اچانک مولانا فتح محمد مرحوم تھانوی کے مکتبہ سے اس تقریر کی ایک نقل مل گئی جو مطابقت اصل تھی تو مجھے بعض طلبہ کے تعاون سے وہ تقریر پہنچی تو میں نے اس کو تائید غیبی اور امر خداوندی سمجھا جس نے مجھے اس کام کے جلد پورا کرنے پر ابھارا اس کے علاوہ اور بہت سی تائیدات اور محرکات تھیں جس سے میں نے یہ سمجھ لیا کہ اب اس کی طباعت کا وقت آپہنچا، چنانچہ میں نے اللہ پاک کی ذات سے مدد طلب کی اور میں نے اصل نسخہ کو چھپوایا اور آپ کی خدمت میں پیش کر دیا۔

چونکہ نہ تو میں اس میدان کے شہسواروں میں سے ہوں اور نہ ہی مجھے فرصت حاصل ہے کیونکہ اوجز المسالک شرح موطا مالک کی ترویج اور مدرسہ کے دیگر تدریسی مشاغل کی وجہ سے مجھے اطمینان اور سوچ و بچار کے ساتھ اس مسودہ کی طرف دیکھنے کا موقع نہیں ملا کیونکہ اس کے لئے مکمل فراغت اور مضبوط استعداد کی ضرورت ہے چنانچہ سرسری نظر میں مجھے جو کتاب کی غلطی نظر آئی یا ایسا اختصار نظر آیا جو معنی مقصودی کے سمجھنے میں مغل تھا میں نے اس کی طرف حاشیے میں اشارہ کر دیا تاکہ علماء اور اہل کمال اس پر غور فرمائیں اور اپنی درست رائے اور مستحکم سمجھ کے ساتھ صحیح مضمون کا فیصلہ کریں۔

البتہ میں نے بعض مواقع سے جہاں ایسی غلطیاں دیکھیں جو بالکل غلط تھیں ان کو درست کر دیا اور بعض مقامات پر ترجمۃ الباب کا اضافہ کر دیا..... بعض دوستوں کا ایک مدت سے مجھ پر یہ اصرار رہا کہ میں ان تقریروں کا خلاصہ اور نحو پیش کر کے طبع کروں اور اس میں سے مشکل اور مجمل مباحث کو حذف کر دوں اور اس کا نام خلاصۃ التقاریر رکھوں لیکن مجھے اس کام سے دو باتیں مانع رہیں:

۱۔ مجھے اپنی سمجھ پر اعتماد نہیں ہے۔ ۲۔ میں نے یہ تجربہ کیا ہے کہ بعض اکابر نے بہت سے مقامات کے متعلق یہ خیال ظاہر کیا کہ یہاں تسامح ہوا ہے اور حاشیہ میں اس کی اطلاع فرمائی لیکن میں نے غور و خوض کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ اصل میں جو عبارت ہے وہی صحیح ہے اور اس پر جو اعتراض ہے وہ غور و خوض کی کمی کے باعث ہے..... شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

و آفته من الفهم السقیم

کم من عائب قولاً صحیحاً

حالانکہ وہ ان کی سمجھ بوجھ کی کمی ہوتی ہے

صحیح بات پر بہت سے لوگ نکتہ چینی کرتے ہیں

چنانچہ مجھے اپنے اوپر بھروسہ نہیں ہے کہ میں نے جن مقامات کو مشکل سمجھا ہے کیا اہل علم کے یہاں بھی یہ مقامات قابل اشکال ہیں یا نہیں، کیونکہ مجھے یقین ہے کہ میرے پاس علم اور سمجھ کے چند کھولے سکے ہیں چنانچہ میں نے کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کئے بغیر ان تقاریر کو اسی طرح شائع کرنا مناسب سمجھا ہے اور اس میں کسی قسم کے تغیر اور تبدل کو نامناسب جانا کیونکہ میرے جیسے شخص کے لئے یہ بات نامناسب ہے کہ میں اپنی طرف سے ان پر حاشیے میں اضافہ یا وضاحت پیش کروں۔

چونکہ حضرت امیر المومنین فی الحدیث حضرت قطب الاقطاب حدیث کی کتابوں میں سب سے پہلے جامع ترمذی کا سبق دیا کرتے تھے اور اس درس میں تفصیلی مباحث بیان فرماتے ہیں نے بھی ترمذی کی درسی تقاریر کو پہلے چھاپنا مناسب سمجھا، اور اس کا نام الکوکب الدری علی جامع الترمذی رکھا اگر اللہ پاک نے مجھے توفیق عطا فرمائی تو میں دیگر کتب حدیث کی تقاریر بھی ناظرین کی خدمت میں پیش کروں گا۔ و علی اللہ التکلان وهو الجواد المستعان و ماتوفیقی الا باللہ

پیش لفظ

قلم کا فیض یارب! عطا ہو طفیل نبی میں دعا کر رہا ہوں
جھکا کر قلم سر کے بل تیرے آگے تو ہی جانتا ہے میں کیا کر رہا ہوں

”الکوکب الدری علی جامع الترمذی“ حضرت قطب الاقطاب امیر المومنین فی الحدیث حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی وہ تقریر ہے جس کو فقیہ اور ادیب حضرت علامہ مولانا یحییٰ کاندھلوی نے جامع ترمذی کے درس کے بعد ضبط فرمایا تھا، حضرت قطب الاقطاب حجۃ اللہ علی الارض حضرت گنگوہیؒ عرصہ بیس سال سے تنہا پورا دورہ حدیث پڑھایا کرتے تھے یہ سلسلہ ۱۳۰۸ تک چلتا رہا پھر امراض اور عوارض کی کثرت کی وجہ سے حضرت گنگوہیؒ نے اس دورہ کو ملتوی فرمادیا تھا۔

تین چار سال کے وقفہ کے بعد حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی شدید سفارش اور اصرار پر کہ مولانا یحییٰ کاندھلوی جیسے سمجھدار شاگرد کم ملیں گے ان کی خاطر ایک دورہ اور پڑھا دیجئے بالآخر حضرت گنگوہیؒ قدس سرہ نے اس کو منظور فرمایا اور یکم ذی قعدہ ۱۳۱۱ھ کو ترمذی شروع کرائی جو ۱۸ ذی الحجہ ۱۳۱۲ھ کو یعنی ۱۴ مہینے میں ختم ہوئی، اس میں حضرت گنگوہیؒ نے تفصیل کے ساتھ کلام فرمایا اور جیسا کہ حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ اگر امراض اور عوارض کی شدت نہ ہوتی تو یہ دورہ حدیث چار پانچ سال میں جا کر ختم ہوتا۔

تو یہ چودہ مہینے کی وہ درسی تقریر ہے جس کو حضرت مولانا یحییٰ کاندھلویؒ نے عربی زبان میں ضبط فرمایا تھا۔ حضرت مولانا یحییٰ کاندھلویؒ کو اس تقریر لکھنے کا اس قدر اہتمام تھا کہ سبق سے فارغ ہونے کے بعد مولانا پہلے اس درس کو قلمبند فرماتے پھر کسی دوسری مصروفیت کو اختیار فرماتے۔

تو اس طرح ہم اس الکوکب الدری علی جامع الترمذی کو حضرت قطب الاقطاب گنگوہیؒ کی زندگی بھر علم حدیث پر کئے جانے والے کلام اور اسباق کا خلاصہ اور نچوڑ کہہ سکتے ہیں۔

جس طرح سید الانبیاء والرسل علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علوم اور معارف جن صحابہ میں منتقل ہوئے ان میں سرفہرست کوفہ میں حضرت علیؑ اور عبد اللہ بن مسعودؓ تھے اور ان کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ علقمہ (م ۶۲ھ) تھے اور علقمہ کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ ابراہیم نخعی (م ۹۵ھ) اور ابراہیم نخعی کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰ھ) تھے اور حماد کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ امام ابو حنیفہ (م ۱۵۰ھ) تھے اور امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ امام ابو یوسف (م ۱۸۳ھ) تھے اور امام ابو یوسف کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ امام محمد بن الحسن الشیبانی (م ۱۸۹ھ) تھے اور امام محمد کے شاگردوں میں سب سے بڑے فقیہ ابو عبد اللہ الخوافی محمد بن ادریس (۱۵۰-۲۰۳ھ) تھے رحمہم اللہ رحمۃ واسعۃ (سیر اعلام النبلاء ۵/۲۳۶، ترجمہ حماد بن سلیمان نیز ہاشم تہذیب الکمال ۷/۲۷۸)

اسی طرح خاندان دلی النبی کا علم حدیث وفقہ کا خزانہ قطب الاقطاب حضرت گنگوہیؒ کی طرف منتقل ہوا چنانچہ شیخ الاسلام الشیخ احمد بن عبد الرحیم الدہلوی جو حضرت شاہ دلی اللہ کے نام سے مشہور و معروف ہیں موصوف (م ۱۱۷۶ھ) نے حجاز کا سفر فرما کر شیخ

ابوطاہر محمد بن ابراہیم الکردی الدینی سے علم حدیث حاصل کیا اور ہندوستان واپس تشریف لا کر علم حدیث کی نشر و اشاعت کو اپنا نصب العین بنایا چنانچہ ہندوستان کے مشرق و مغرب شمال و جنوب سے طلبہ حدیث نے آپ سے علم حاصل کیا یہاں تک کہ علم حدیث میں کمال حاصل کرنا علم کی تکمیل کے لئے شرط قرار دیا گیا اور صحیح عقائد والوں کا شعار بن گیا کہ کوئی عالم جب تک علم حدیث میں کمال حاصل نہ کر لے وہ عالم نہیں کہلاتا تھا پھر حضرت شاہ ولی اللہ کے شاگرد ہندوستان کے کونے کونے میں پھیل گئے یہاں تک کہ علم حدیث کی کوئی سند یا کوئی تدریس و تصنیف اور کسی بھی قسم کی اصلاح خلق کی تحریک ایسی نہ تھی جو حضرت شاہ ولی اللہ کی طرف منسوب نہ ہو۔

پھر حضرت شاہ ولی اللہ کے علوم کے جانشین اور آپ کے شاگرد رشید حضرت شاہ عبدالعزیز بن شاہ ولی اللہ (م ۱۲۳۹ھ) تشریف لائے اور محدثین عظام اور بڑے بڑے علماء نے آپ سے علم حدیث حاصل کیا۔

ان میں سب سے زیادہ مشہور آپ کے نواسے حضرت شاہ محمد اسحاق بن محمد افضل العری (م ۱۲۶۲ھ) تھے حضرت شاہ اسحاق صاحب پر عصر آخر میں علم حدیث کی ریاست ختم ہو جاتی ہے حضرت شاہ صاحب کے سب سے مشہور شاگرد شاہ عبدالغنی بن ابی سعید الجعدی الدہلوی (م ۱۲۹۲ھ) ہیں آخری عمر میں آپ مدینہ منورہ ہجرت فرما گئے تھے اور ہندوستان اور حرمین شریفین میں بہت سے علماء نے آپ سے استفادہ کیا اور ہندوستان کے گوشے گوشے میں آپ کے شاگردوں نے درس و تدریس، تصنیف و تالیف، اصلاح و ارشاد غیرہ کے حلقہ قائم کیے، چنانچہ دہلی، سہارن پور، لکھنؤ، پانی پت، دیوبند، مراد آباد، بھوپال، گنگوہ، گنج مراد آباد وغیرہ میں یہ حلقہ قائم تھے، گنگوہ میں حضرت علامہ رشید احمد گنگوہی (م ۱۳۲۳ھ) تلمیذ شیخ عبدالغنی بن ابی سعید الجعدی دیوبند میں درس و تدریس، افتاء و ارشاد طلبہ، مریدین کی تربیت وغیرہ امور کی ذمہ داری اٹھائے اس مقام کو مرکز بنائے ہوئے تھے، حضرت گنگوہی کے شاگردوں میں آپ کی علمی میراث میں سے وافر حصہ پانے والے اور آپ کے علوم کی نشر و اشاعت پر سب سے زیادہ حریص حضرت مولانا محمد یحییٰ بن محمد اسماعیل الکاندھلوی (م ۱۳۳۳ھ) تھے۔ حضرت والا ہی اس تقریر ترمذی کے جامع اور مرتب ہیں۔

حضرت مولانا یحییٰ الکاندھلوی کے شاگرد اور صاحب زادہ برکتہ العصر قطب الاقطاب حضرت مولانا محمد زکریا بن مولانا محمد یحییٰ الکاندھلوی (م ۱۴۰۲ھ) نے اس تقریر ترمذی کو صحیح حالت میں چھپوا کر علماء برادری پر بالخصوص اور امت مسلمہ پر بالعموم احسان فرمایا۔ اسی کتاب ”الکوکب الدری علی جامع الترمذی“ کے ابتدائی حصہ کا ترجمہ ہمارے سامنے ہے اور اس ترجمہ سے مقصد یہ ہے کہ جس طرح الفاظ حدیث ہمیں اسی سلسلہ سند کے ساتھ پہنچے اور ان الفاظ کو طلبہ برادری تک پہنچا کر بموجب حدیث ”نضر اللہ امرأ سمع مقالتي فحفظها وواعاها واداهما كما حفظ“ او كما قال۔ اس دعا کے زمرہ میں آنے کی لالچ ہے۔ ایسے ہی ان احادیث کی جو تشریح ہم تک صحیح واسطوں سے، ہمارا اکابر سے پہنچی اس تشریح اور ان افادات کو سن و عن طلبہ برادری تک پہنچایا جائے تاکہ مبلغ اور مبلغ کسی قسم کے زلیغ و ضلال سے بچیں اور روز محشر ان مذکورہ بالا اکابرین کے سامنے سر و خروئی کی سعادت مندی نصیب ہو۔ آمین!

ہاں یہ بات بھی اہم ہے کہ اس ترجمہ کے ذریعے فائدہ حاصل کرنے والے طلبہ کتاب کے دیگر مواقع سے فائدہ حاصل کرنے کی طرف متوجہ ہوں۔ کیونکہ مقصود اس تقریر کا ترجمہ ہی نہیں بلکہ اس تقریر سے بعینہ فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جائے۔

اس ترجمہ کی افادیت اس وقت سامنے آئے گی جب طالب علم ساتھی اس کے ساتھ اصل متن تقریر ترمذی "الکوکب الدری" بھی ملاحظہ فرمائیں تاکہ اس ترجمہ اور اصل عربی کے صحیح مفہوم کی ادائیگی میں جو وقت اور دماغ سوزی (بعون اللہ تعالیٰ وحسن توفیقہ) کام میں آئی وہ ان کے سامنے آجائے۔ چونکہ یہ تقریر تقریر ہی کی شکل میں ایک مسودہ تھا متعدد بار چھپنے کی صورت میں بعض مضامین کے ابتدا اور انتہاء میں اختلاط ہو گیا تھا اس لئے اپنی سمجھ کے مطابق مضامین کی ابتدا اور انتہاء کو پیرا گراف بدل کر الگ کر دیا گیا۔ چونکہ بعض مضامین کو سمجھنے میں علمی استعداد کی ضرورت تھی اور یہ عاجز اس سے بالکل تہی دست ہے اس لئے بار بار کی دماغ سوزی کے بعد جو مفہوم سمجھ آیا اس کو مابین القوسین کر کے از مترجم لکھ کر واضح کیا ہے جو درستی ہے فضل خداوندی ہے..... اور اس میں جو غلطی تعبیر میں کوتاہی ہو اس کو میری طرف منسوب کیا جائے۔

والحق قد يعتريه سوء تعبیر

مضامین کے ابتداء میں مفید اور معنی خیز عنوانات کا اضافہ بھی اسی مترجم کی طرف منسوب ہے اور وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ بسا اوقات ابواب شش (تین چار ابواب) پر تقریر میں ایک ہی جگہ اکٹھے کلام کیا گیا ہے اس ترجمہ میں ہر باب کے تحت الگ الگ ان مضمون کی تقطیع کر دی گئی، دیکھئے باب ان السماء طهور لا ینجسہ شیء سے تین ابواب تک یہاں ہر باب کے مضامین اس باب کے تحت ذکر کر دیئے گئے ہیں۔

اس تقریر ترمذی میں جہاں کہیں روایت حدیث پر کلام کیا گیا تو گاہے بگاہے ان روایت حدیث کے حالات اس کے ماخذ سے نقل کرنے کی سعی کی ہے بقول علامہ علی ابن المدینی: معرفۃ الرجال نصف العلم چنانچہ مثال کے طور پر اس تقریر میں ابو صالح السمان واسمہ ذکوان، سفیان الثوری اور سفیان بن عیینہ، عبد اللہ بن محمد بن عقیل، امام واقدی کون تھے؟ ابو عبیدہ بن عبد اللہ بن مسعود کا کیا نام تھا، ثابت بن ابی صفیہ، ابو حمزہ الثمالی کون تھے رافضی راوی سے ائمہ حدیث نے کیوں حدیث نقل کی؟، یحییٰ بن ضمرۃ السعدی راوی کے حالات زندگی۔ اس جیسے متعدد مقامات پر ان راویوں کے حالات ان کے ماخذ سے نقل کر دیئے گئے ہیں۔

پھر اس تقریر ترمذی کی اردو میں افادیت اس وقت مکمل ہوتی جب اس پر جامع ترمذی کا متن اور اس کا ترجمہ ہر باب در باب لکھ دیا جاتا، چنانچہ اس مذکورہ حصے پر جامع ترمذی کا متن اور اس کا ترجمہ کر کے لکھ دیا گیا اب اس طرح یہ ایک مکمل شرح کی سی صورت اختیار کر گئی ومنی الجہد وعلیہ التکلان

ہاں متن کی تصحیح میں ایک انسانی بشری طاقت کے بقدر اور اپنے ناقص علم کے بقدر کوشش کی گئی لیکن پھر بھی نسخوں کا اختلاف اعراب کی تصحیح ایک مشکل امر ہے اس لئے اس میں جو کمی کوتاہی ہو اس کو بھی بندہ کی طرف منسوب کیا جائے اور مہربانی فرما کر اطلاع بھی فرمائیں

اس تقریر ترمذی کا بغور مطالعہ کرنے والے حضرات پر یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ ہمارے مشائخ باوجود اپنے اکابر کی رائے کے احترام اور جذبہ عشق اور محبت کے اپنی تحقیق کا برملا اظہار کرنے میں بالکل بخل سے کام نہیں لیتے اور نہ ہی ہمارے اکابر کسی قسم کے

جمود پر قائم رہے مثلاً دیکھئے حدیث قلین کو ہمارے حضرت قطب الاقطاب گنگوہیؒ خوب زور شور سے حدیث صحیح قرار دے رہے ہیں لیکن حضرت شیخ الحدیث اسی زور و شور سے اس کی تضعیف فرما رہے ہیں اس میں حضرت شیخ کی رائے حضرت گنگوہیؒ کی رائے سے مختلف ہے نیز ”باب ماجاء فی بول مایو کل لحمہ“ میں حضرت گنگوہیؒ کی تقریری میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کے پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کا واقعہ مذکور ہے جس کی حضرت شیخ نے تصحیح فرمائی ہے اور آگے دوسرے مقام پر بھی اسی تسامح کی نشاندہی بھی فرمائی، معلوم ہوا کہ اکابر کے ظاہر الفاظ پر جمود نامناسب عمل ہے بلکہ اس طرح ان کے کلام کی توضیح صحیح ان ہی اکابر کا باطنی روحانی فیض ہوا کرتا ہے۔ خاتمة المحققین سید محمد امین ابن عابدین الشامیؒ ایک موقع پر لکھتے ہیں ”فقد ظهر لک ان جمود المفتی او القاضي علی ظاهر المنقول مع ترک العرف والقرائن الواضحة والجهل بحوال الناس يلزم منه تضییع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين“ (شرح عقود رسم المفتی ۴۰ قبل بحث العرف قسماً: عام و خاص)

اس تقریر ترمذی میں بسا اوقات معنی مرادی کو سمجھنے کے لئے لفظی ترجمہ چھوڑ دیا گیا کیونکہ لفظی ترجمہ مقصود کے سمجھنے سے مانع ہو رہا تھا اور اس میں ضروری اضافہ قوسین (بریکٹ) میں کر دیا گیا، چونکہ صاحب امالی حضرت گنگوہیؒ اعلیٰ درجہ کے فقیہ بھی ہیں اس لئے مسائل فقہیہ میں حضرت کے بیان کردہ مسائل اور بعض مقامات پر حضرت کی انفرادی رائے بھی سامنے آ جاتی ہے اور بسا اوقات دورانیوں میں حضرت گنگوہیؒ نے ایک قول کو اختیار فرمایا ہوتا ہے مثلاً دیکھئے ”باب المسح علی الجوربین والنعلین“ میں حضرت نے جوربین منعلین رقیقین پر مسح کے جواز کا قول اختیار فرمایا ہے وہاں پر اس عاجز نے اس سلسلہ عالیہ کے اکابر ہی کی عبارت نقل کی ہے کہ اس مذکورہ مسئلے میں حضرت قطب الاقطاب گنگوہیؒ، حضرت شیخ الاسلام مدنیؒ اور حضرت مفتی کفایت اللہ کے کلام سے یہی جواز معلوم ہوتا ہے لیکن عدم جواز کا قول احوط ہے اور عموماً باب افتاء اسی پر فتویٰ دیتے ہیں، اہل علم ملاحظہ فرمائیں۔

تقریر ترمذی کی بعض عبارات سوال مقدر یا کسی وہم و اشکال کا جواب ہوتی ہیں اس لئے ایسی عبارات سے پہلے اس اشکال کو نقل کر دیا گیا یا اس عبارت کے بعد قوسین میں اس کی وضاحت کر دی گئی دیکھئے ”باب المسح علی الجوربین والعمامة“ میں سمعت احمد بن حنبل الخ،

حضرت شیخ کے حاشیے میں بعض احادیث کا حوالہ دیا گیا مثلاً دیکھئے ”باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل“ میں حضرت نے ابوداؤد کی حدیث ثوبان کی طرف اشارہ فرمایا اس عاجز نے ایسے مقامات پر ان احادیث کی تخریج کی سعی کی ہے۔

بعض ابواب میں حضرت نے متعدد مسائل فقہیہ بیان فرمائے جن کو نمبر وار مہذب کر کے لکھ دیا گیا دیکھئے ”باب ماجاء فی مصافحة الجنب“ اور ”باب الرجل یستدفی بالمرأة بعد الغسل وغیرہ“

چونکہ یہ ترجمہ حضرت اقدس سیدی ودالدی مدظلہم کے حکم پر کیا گیا لیکن اپنی نااہلی اور علمی استعداد میں کمی کے باعث اس ترجمہ کو چھپوانے کی کبھی ہمت نہیں پڑھی پھر اللہ پاک نے اپنے فضل سے غیبی تائید کے طور پر برکت العصر حضرت شیخ الحدیث کے علوم کے ترجمان حضرت مولانا الشیخ محمد عاقل صاحب مدظلہم سے خط و کتابت کی توفیق عطا فرمائی، شروع میں تو حضرت مدوح نے اس کی کچھ معتد بہ افادیت نہ ہونے کا ذکر فرمایا اس کے بعد اس ترجمہ کو چھپوانے کا خیال ہی دل سے نکال دیا لیکن کچھ وقت کے بعد حضرت

ممدوح کا والا نامہ پہنچا جس میں حضرت ممدوح نے یہاں سے بھیجے گئے ترجمہ کے چند اوراق کا مطالعہ فرما کر اس کام کی بھرپور حوصلہ افزائی فرمائی حضرت نے تحریر فرمایا کہ آپ نے یہ کافی محنت کا کام شروع فرمایا ہے اس کو مکمل ہو جانا چاہئے نیز کام کے متعلق بہت سی ہدایات ارشاد فرمائیں اور فرمایا کہ جتنا کام ہو چکا ہے اس کو اسی حالت میں طبع کر دیجئے الخ اس کے بعد حضرت ممدوح سے متعدد دفعہ خط و کتابت، ٹیلیفون اور پھر بالمشافہ ملاقات کی سعادت بندے کو حاصل رہی اور حضرت نے متعدد مقامات کی نشاندہی اور تصحیح بھی فرمائی۔

حضرت والا ممدوح عرصہ نصف صدی سے حضرت برکتہ العصر حضرت شیخ الحدیث کے مسند حدیث پر طالبان علوم نبوت کی پیاس بجھانے میں مصروف ہیں۔

ان اکابر کے حسن ظن کی بناء پر یہ ترجمہ بہ اس طرز و طریقے کے ساتھ ہدیہ ناظرین ہے اس میں جو خوبی ہے وہ ان اکابر کا فیض ہے اور جو کچھ کمی ہے وہ میری طرف منسوب ہو۔

بہر حال یہ وہ علمی افادات، نکتے اور تحقیقات کا مجموعہ ہے جس کی نسبت سرور عالم افضل الانبیاء والرسل کی حدیث مبارکہ کی طرف ہے۔ ایک عالم ربانی، بخاری دہر اور ابو حنیفہ عصر کی زبان مبارک پر اللہ پاک نے اس کو جاری فرمایا اور ایک نابغہ روزگار الادیب الاریب اور خادم خاص اور ہونہار شاگرد نے اپنے قلم سے اس کو محفوظ کیا..... پھر ایک ایسی ہستی جس نے اپنی ساری زندگی، علم حدیث کی خدمت کے لئے وقف فرمادی تھی، ان کے قلم سے اس کے حاشیہ اور تعلیقات کو سنوارا گیا۔ یہ وہ جماعت ہے جس نے تعلق رکھنے والا اور ان کے علوم کی نشر و اشاعت میں حصہ لینا محروم نہیں ہوتا۔

اولئک آبائی فجتنی بمثلہم اذا جمعنا یا جریر المجامع

آخر میں تقریر ترمذی اور اس سے فائدہ اٹھانے والے طلبہ سے عرض ہے کہ اس عاجز کے خیال میں اگر اس متن اور ترجمہ کو بھی بنظر غائر پڑھیں گے تو علم حدیث اور کلام علی الرواۃ کے سمجھنے میں یہ ترجمہ مفید اور معین ہوگا۔ علی اللہ التکوان

فالحمد لله حمدًا أولًا وآخرًا يوافي نعمه يكافي مزیده والصلوة والسلام علی سید الوری محمد

المصطفیٰ وآلہ المجتبیٰ وعلی من تبعہ باحسان الی یوم الجزاء

محمد زکریا دینی

۳۰ شوال ۱۴۳۲ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

از مترجم محمد زکریا مدنی

کسی بھی علم کو شروع کرنے سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے

(١) مقدمة العلم (٢) مقدمة الكتاب

(١) مقدمة العلم

اس کے اندر چند فوائد ہیں

پہلا فائدہ: علم حدیث کی تعریف

علم حدیث کی تعریف میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے علم حدیث کی وہ تعریف کی جو اصول حدیث کی تعریف ہے اور بعض حضرات نے ایسی تعریف کی جو علم درلیۃ الحدیث کی تعریف ہے

حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ نے اوجز المسالک میں لکھا ہے کہ علامہ زرقائی اس طرح فرماتے ہیں (ص ۵، الباب الاول مقدمة اوجز المسالک) عِلْمُ الْحَدِيثِ عَلِمٌ بِقَوَائِنِهِ يُعْرَفُ بِهَا أَحْوَالُ السُّنَنِ وَالْمَتْنِ مِنْ صِحَّةٍ وَحَسَنِ
علم حدیث ان قواعد اور اصول کے جانے کا نام ہے جن قواعد و اصول کے ذریعے معلوم ہو جائے کہ یہ سند اور متن صحت کے درجے پر فائدہ یا حسن کے درجے پر فائز ہے۔

لیکن حضرت شیخ الحدیثؒ نے اوجز المسالک میں اس تعریف پر اعتراض کیا ہے حضرت نے فرمایا کہ یہ تو اصول حدیث کی تعریف ہے اس کو مصطلح الحدیث کہتے ہیں۔

لہذا معلوم یہ ہوا کہ علم حدیث ایک عام اور کئی لفظ ہے اور علم حدیث کا اطلاق علم روایت الحدیث پر بھی ہوتا ہے اور علم درلیۃ الحدیث پر بھی۔ اس لیے یوں کہیں گے کہ علم درلیۃ الحدیث یا علم معطل الحدیث یا علم اصول حدیث تو وہ ہے جس کی تعریف علامہ ذرقائی نے کی ہے۔

۲۔ علم رولۃ الحدیث کی تعریف

حافظ یعنی جو بخاری کی شرح عمدۃ القاری کے مصنف ہیں، انہوں نے بخاری کی شرح میں لکھا ہے کہ علم روایت الحدیث

کی تعریف یہ ہے کہ عَلَّمَ يُعْرِفُ بِہِ اقوال النبی ﷺ والفعالہ و احوالہ

یہ روایت الحدیث کی تعریف ہے اور جو تعریف پہلے گذری وہ علم درالہ الحدیث کی تعریف تھی جس کو مصطلح الحدیث کہتے ہیں۔

یہ پہلا فائدہ پورا ہو گیا کہ علم روایت الحدیث کی کیا تعریف ہے اور علم درایۃ الحدیث کی کیا تعریف ہے؟

علامہ سیوطیؒ نے اپنی الفیہ میں اس طرح لکھا ہے

علم الحديث ذوقانين تحد: يذرى بها احوال متن و سند

یہ تعریف وہی ہے جو شروع میں گزری (یہ علم درایۃ الحدیث کی تعریف ہے)

بخاری کے دوسرے شارح علامہ کرمائی نے اس طرح لکھا
 علم يعرف به اقوال النبی ﷺ و افعاله و احواله
 تو کرمائی اور عینی کی تعریف تو ایک ہی ہو گئی اور کوئی فرق نہیں تو پہلی فائدہ پورا ہو گیا
 فائدہ ثانیہ: علم حدیث کا موضوع
 موضوع کے متعلق علامہ کرمائی نے فرمایا

ذات النبی من حیث انه رسول الله ﷺ

علامہ سیوطی نے فرمایا کہ ہمارے استاد تھے علامہ محی الدین کا فیہ، تو علامہ محی الدین کا فیہ نے علامہ کرمائی پر اعتراض کیا کہ ذات
 النبی ﷺ علم حدیث کا موضوع نہیں ہے کیونکہ انسان کا جو جسم ہے اس سے بحث علم طب میں ہوتی ہے۔ بیمار کب ہوتا ہے، عوارض
 کب پیش آتے ہیں تو یہ موضوع ہے ”علم طب“ کا

یہ علامہ سیوطی کے استاد علامہ کا فیہ نے علامہ کرمائی پر اعتراض کیا

لیکن علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے استاد کے اوپر تعجب ہے کہ دو موضوع الگ الگ ہیں فرمایا کہ ذات النبی ﷺ من
 حیث انه رسول الله ﷺ یہ تو موضوع ہوا علم حدیث کا

اور جو ذات بحیثیت ذات ہو تو وہ موضوع ہے علم طب کا۔ تو حیثیت کا فرق ہو گیا لولا الاعتبار ان لبطلت الحکمة

تو پتہ چلا کہ علم حدیث کا موضوع ذات النبی ﷺ من حیث انه رسول الله ﷺ ہے اور علم طب کا موضوع ذات النبی ﷺ من
 حیث انه انسان یا انه آدمی ہے۔

بعض نے کہا کہ علم حدیث کا موضوع ہے ذات النبی ﷺ من حیث اقواله و افعاله و تقریراته و اوصافه یہ تعریف
 حضرت شیخ الحدیث نے ذکر فرمائی

تیسری تعریف حضرت شیخ الحدیث نے جو فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ میرے نزدیک سب سے بہتر یہ ہے کہ علم حدیث کا موضوع ہے

المرویات من حیث الاتصال و الانقطاع

یہ حضرت شیخ نے اس لیے فرمایا کہ حضور ﷺ کی ذات گرامی مطلق علم حدیث کا موضوع ہے۔ لیکن علم روایت الحدیث کا موضوع

ہوگا مرویات من حیث الاتصال و الانقطاع

فائدہ ثالثہ: (۱) علم حدیث کی فضیلت (۲) اصحاب حدیث کا مقام اور (۳) ان کے بلندی درجے کا بیان

علم حدیث کے فضائل کے متعلق علماء نے فرمایا اس کے فضائل اتنے زیادہ ہیں کہ جدا حصاء سے باہر ہیں اور علم حدیث کی سب
 سے بڑی فضیلت اور شرافت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ صاحب لولاک اس کے قائل ہیں۔ (یعنی

لولاک لما خلقت الافلاک۔ اللہ کے نبی ﷺ کی ذات گرامی ہی کی وجہ سے یہ دنیا سجائی گئی ہے)۔ یہ حدیث آپ ہی کے

فرامین کا نام ہے۔

سفیان ثوریؒ نے فرمایا کہ کوئی علم، علم حدیث سے افضل نہیں ہے اگر آدمی اس علم سے اللہ رب العزت کی رضا چاہتا ہو کیونکہ لوگ اپنے کھانے پینے میں اٹھنے بیٹھنے میں ہر وقت محتاج ہیں اس علم حدیث کے۔ فرمایا کہ نفلی نماز روزہ سے یہ علم حدیث افضل ہے۔

عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ اللہ کے نبی ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ نَصْرُ اللَّهِ، أَمْرٌ أَسْمَعُ مَقَالَتِي فحفظها وَوَعَهَا وادها فرب حامل فقهٍ إلی من هو افقه، منه

ابوسعید خدریؓ نے حضور ﷺ سے حدیث حجة الوداع میں نقل کیا کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا نَصْرُ اللَّهِ أَمْرٌ أَسْمَعُ مَقَالَتِي فوَعَهَا فرب حامل فقهٍ لیس بفقیہ

اسی طرح صحابہ کی ایک جماعت سے یہ روایت مروی ہے

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا

اللَّهُمَّ ارْحَمْ خَلْفَائِي، صحابہ نے عرض کیا وَمَنْ خَلْفَاؤُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا الَّذِينَ يَبْرُونَ احاديثي وَيَعْلَمُونَهَا النَّاسُ

یاد رکھئے معلوم یہ ہوا جس طرح دین کی بات انبیاء کرام لوگوں تک پہنچاتے تھے۔ انبیاء کے وظائف اور فرائض منصبی میں تھا کہ دین کی بات مسلمانوں تک پہنچائی جائے، اسی طرح دین کی بات پہنچانا انبیاء کے بعد انبیاء کے نائبین کا وظیفہ ہے۔ جس طرح انبیاء دین کی بات کہنے سے رکتے نہ تھے بلکہ لوگوں کو ضرور نصیحت کرتے تھے اسی طرح دین کی بات، دین کے اطوار اور دین کی ضروریات محدثین کرام اور علماء امت کو پہنچانا ہو گا لہذا عالم کا اہم ترین فریضہ یہ ہے کہ وہ علم حدیث کو پھیلانے اور اسے لوگوں تک پہنچائے۔

حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً. ولو آیت کی تفسیر علامہ قسطلانی نے بیضاوی سے نقل کی ہے کہ بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً قَلِيلَةً اگرچہ کم احادیث ہوں پھر بھی مجھ سے نقل کرو۔

امام مالکؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ علماء امت سے بھی روز قیامت اسی طرح باز پرس ہوگی جس طرح انبیاء علیہم السلام سے باز پرس ہوگی کہ انہوں نے اپنی امت تک پہنچایا یا نہیں؟ تو علماء امت سے یہ پوچھا جائے گا کہ علم کو پھیلایا کہ نہیں پھیلایا؟ تو عالم کے اوپر بڑی اہم ذمہ داری ہے۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضور ﷺ کا ارشاد نقل فرمایا ان اولی الناس بی یوم القيامة اکثرهم علی صلوة اب اکثرهم علی صلوة کون ہے؟

ابن حبان نے اپنی صحیح ابن حبان میں فرمایا کہ اس میں وضاحت کے ساتھ بیان ہو گیا کہ حضور ﷺ کے سب سے زیادہ قریب یہ محدثین کرام ہیں جو علم حدیث پڑھنے والے اسکو پڑھانے والے اور علم حدیث لکھنے والے اور اس میں اشتغال رکھنے والے ہیں کیونکہ سب سے زیادہ حضور ﷺ پر درود شریف یہی لوگ پڑھتے ہیں۔ ہر منٹ پر ہر حدیث میں یہ ﷺ لکھتے ہیں اور پڑھتے ہیں۔ ابوالیس ابن عسا کر نے بھی یہ بات فرمائی کہ محدثین کرام کو مبارک باد ہو کہ اس حدیث مبارکہ میں محدثین کرام کے لیے بشارت

عظمیٰ ہے کہ اس میں ان کے لیے مبارکبادی ہے۔

معلوم ہو گیا کہ محدثین کرام سب سے زیادہ فضیلت اور مبارکبادی کے مستحق ہیں علامہ سیوطیؒ تدریب الراوی میں فرماتے ہیں کہ علم حدیث کی جب سے بڑی شرافت یہی ہے کہ حضور ﷺ کی ذات گرامی حضور کے اقوال، افعال کا اسکے اندر بیان ہے اور جو باتیں آپ نے نہیں فرمائیں تو اس علم حدیث میں اس کا دفاع بھی ہوتا ہے اور سارے علوم شرعیہ اس علم کے محتاج ہیں۔ تو علم حدیث سب سے زیادہ شرف اور فضیلت والا علم ہے (یہ ساری تفصیل اوجز المسالک جزء اول سے لی گئی ہے ص ۵، ۶، ۷، ۸)

نکتہ لطیفہ

علم حدیث، علم فقہ اور علم تفسیر سب سے افضل ہے۔
علم فقہ سے تو علم حدیث کی فضیلت بالکل واضح ہے اور علم حدیث علم تفسیر سے اس لیے افضل ہے کہ علم تفسیر میں سب سے بہترین تفسیر وہ ہوتی ہے جو حضور ﷺ اللہ تبارک و تعالیٰ کے کلام کی از خود تفسیر فرمائیں۔ یہ علم تفسیر کا اعلیٰ مقام ہے تو ظاہر ہے کہ یہ علم تفسیر علم حدیث ہی کا حصہ ہے اس لیے علم حدیث سب سے افضل علم ہے۔
محدثین کرام کے فضائل میں یہ اشعار ہیں

اهل الحديث طويلا اعمارهم ووجوههم بدعا النبي منصرة
وسمعت من بعض المشايخ انهم اراقهم ايضا به متكررة
علم حدیث کا اشتغال رکھنے والا محدث کہلاتا ہے۔ علماء فرماتے ہیں کہ ایک شخص مسند ہوتا ہے۔ مسند اسے کہتے ہیں جو احادیث کو اس کی سند کے ساتھ نقل کرے، اب اسمیں اعلیٰ درجہ محدث ہے تو محدث مسند سے اعلیٰ درجہ ہے محدث وہ شخص ہے جس کے پاس علم حدیث، اس کی سندوں کا حال اور اس کے راویوں کا حال معلوم ہو اور ان کی جانچ پڑتال رکھتا ہو۔

بعض حضرات نے اس طرح کہا کہ عالم وہ شخص ہے جو متن اور سند دونوں کا جاننے والا ہو۔
فقہیہ وہ شخص ہے جس کو متن حدیث تو معلوم ہو لیکن سند کی معلومات نہ ہو
حافظ حدیث وہ شخص کہلاتا ہے جو سند کا ماہر ہو لیکن متن کی اس کو پہچان نہ ہو
حافظ ابو شامہ فرماتے ہیں کہ علم حدیث کی تین قسمیں ہیں

- ۱۔ پہلی قسم: متن حدیث کو یاد کیا جائے اور غریب حدیث اور اس کی فقہ اور باریک بینی کو پہچانا جائے
- ۲۔ دوسری قسم: علم حدیث یہ ہے کہ اس کی اسانید کو یاد کیا جائے، اس کے رجال اور راویوں کو پہچانا جائے کہ کونسا راوی صحیح ہے اور کونسا ضعیف ہے۔

۳۔ تیسری قسم: ان احادیث کی سند اور متن کو یاد کیا جائے، لکھا جائے اور سنا جائے

تو یہ تین درجے ہو گئے تو یہ علم حدیث میں جو محدث ہوتا ہے اس کی تعریف کے ضمن میں یہ بات آگئی۔

۴۔ فائدہ راہ: تدوین حدیث

حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں اور صحابہ اور کبار تابعین کے زمانے میں احادیث مدون نہیں کی گئیں، نہ ان کی ترتیب کی گئی بلکہ احادیث کے لکھنے کی ایک طرح سے حوصلہ شکنی کی گئی۔ چنانچہ مسلم شریف کی ایک حدیث میں ممانعت فرمائی گئی کہ احادیث کو مت لکھو تو اس لکھنے کی ممانعت دو وجہ سے ہے

۱۔ ایک تو اس لیے کہ عہد نبوی اور عہد صحابہ میں لکھنے سے اس لیے منع کیا گیا کہ قرآن کریم اور احادیث میں اختلاط نہ ہو جائے

۲۔ لوگوں کے حافظے بڑے قوی اور طاقتور تھے۔ ہزاروں احادیث حفظ ہو جایا کرتی تھیں۔

۳۔ تیسری وجہ یہ کہ اکثر صحابہ کتابت نہیں جانتے تھے لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے۔

اس وجہ سے پہلی صدی میں تقریباً تدوین حدیث کا کام نہیں ہوا۔ تابعین کے آخری دور میں احادیث کو مدون کیا گیا۔ کیونکہ علماء کرام مختلف علاقوں اور ملکوں میں پھیل گئے۔ روافض، خوارج اور منکرین قضاء و قدر لوگ دنیا میں پیدا ہونے لگے تو اس لیے پھر ضرورت پیش آئی کہ علم حدیث کو مدون کیا جائے

(یہاں ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ منکرین حدیث کا ایک فرقہ پاکستان میں بھی ہے)

منکرین حدیث کا احادیث نبویہ پر اشکال

منکرین حدیث کا کہنا یہ ہے کہ سو سال تک تو حدیث نہیں لکھی گئی۔ ۹۹ ہجری میں عمر بن عبدالعزیز خلیفہ بنائے گئے انہوں نے کہا کہ حدیث کو مدون کرو۔ تو منکرین حدیث کہتے ہیں کہ سو سال تک تو اللہ کے نبی ﷺ کی حدیثیں نہیں لکھی گئیں تو معاذ اللہ سو سال میں تو احادیث کا ذخیرہ ضائع ہو گیا لہذا حدیث ناقابل اعتبار ہو گئی۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب نے منکرین کے اشکال کے جواب اور المسالک میں یوں دیا ہے کہ ایک ہوتا ہے سرکاری سطح پر تدوین حدیث۔ تو یہ تو کی ہے حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ورنہ اس سے پہلے حدیث پاک لکھی جا رہی تھیں۔ خود عہد نبوی میں احادیث لکھی گئیں چنانچہ اس کے دلائل درج ذیل ہیں

۱۔ بخاری میں باب کتاب العلم میں: حضرت علیؓ سے کسی نے پوچھا هل عندکم کتاب فرمایا لا الا کتاب اللہ او فہم اعطیہ رجل مسلم او مافی هذا الصحیفۃ پوچھا مافی هذه الصحیفۃ؟ تو فرمایا العقل وفکاک الاسیر ولا یقتل مسلم بکافر (یہ دلیل ہے کہ عہد نبوی میں احادیث لکھی جاتی تھیں)

۲۔ فتح مکہ کے موقع پر حضور ﷺ نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا تو یمن کے ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ مجھے لکھوائے تو فرمایا کہ اکتبوا لابی شاة

۳۔ بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ میں مجھ سے زیادہ حدیثیں کسی کو یاد نہیں تھیں سوائے عبداللہ ابن عمرو ابن عاصؓ کے۔ فانہ یکتب ولا اکتب

(تو یہ بھی دلیل ہے کہ عبداللہ ابن عمرو ابن عاصؓ اللہ کے نبی کے زمانے میں لکھتے تھے)

۴۔ بخاری کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ کی جب مرض الوفا میں بیماری بڑھ گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا ائتونی بکتاب اکتب لکم کتاباً۔ میں تمہیں لکھ کر دوں۔

تو یہ سارے دلائل ہیں کہ حضور ﷺ نے لکھنے کا فرمایا۔ معلوم ہو گیا کہ عہد نبوی میں لکھنے کا سلسلہ جاری تھا۔

کتابت حدیث: نفس کتابت حدیث تو عہد نبوی سے شروع ہو گئی تھی حضور ﷺ کے زمانے سے ہی کتابت تو ہو رہی تھی۔ لیکن تدوین حدیث ۱۰۰ ہجری میں عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانے میں ہوئی۔ ورنہ شروع میں نفس کتابت چل رہی تھی۔ صحابہ کرام متفرق طور پر لکھ رہے تھے سرکاری سطح پر عمر بن عبدالعزیزؓ نے لکھوایا۔

حدیث کا مدون اول کون ہے؟

اس میں مختلف نام آتے ہیں یہ بات تو پڑھ لی کہ سب سے پہلے سرکاری طور پر عمر بن عبدالعزیزؓ نے اس کو (احادیث کو) جمع کروایا تھا۔ اور انہوں نے حکم دیا تھا ابوبکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم کو کہ احادیث نبوی لکھ کر جمع کر دو۔

چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے بخاریؒ کی شرح فتح الباریؒ میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ فرمایا کہ عمر بن عبدالعزیزؓ نے ابوبکر ابن حزم

کو لکھا انظر ما کان من حدیث رسول اللہ ﷺ فاكتبه فانی خفت دروس العلم فذهاب العلماء

تو سب سے پہلے عمر بن عبدالعزیزؓ نے ابوبکر ابن محمد ابن عمرو بن حزم کو لکھا تھا تو حافظ ابن حجرؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ مدون اول ابوبکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم ہیں۔

لیکن مشہور قول مدون اول ہونے کا ابن شہاب زہری کے بارے میں ہے۔ جن کی وفات ۱۲۵ ہجری میں ہے ان کو پورا نام ہے محمد ابن مسلم ابن عبید اللہ ابن عبداللہ بن الشہاب الزہری یہ حدیث کے مدون اول ہیں

مدونین کی چار قسمیں ہیں

۱۔ پہلی قسم: اول الجامع (۱) مشہور قول میں ابن شہاب الزہری ہیں

(۲) اور رائج قول میں حافظ ابن حجرؒ نے جس کو ترجیح دی وہ ابوبکر ابن محمد ابن عمرو ابن حزم ہیں تو یہ اول جامع ہوئے اور ان کو عمر بن عبدالعزیزؓ نے حکم دیا تھا۔

۲۔ دوسری قسم: مدون الابواب والاحکام: (یعنی جنہوں نے ابواب اور احکام کی احادیث کی تدوین کی) تو

ابواب کی طرز پر احادیث کو جمع کرنا۔ (ابواب کی طرز سے مراد کتاب الطہارۃ کے متعلق حدیث کتاب الطہارۃ میں آئے گی۔

زکوٰۃ کی زکوٰۃ میں صلوٰۃ کی صلوٰۃ میں حج کی حج میں) تو ایک جماعت کثیرہ نے اس پر کام کیا کہ ابواب کی طرز پر احادیث کو جمع کیا

چنانچہ ابواب کی طرز پر احادیث کو جمع کرنے والوں میں ایک نام آتا ہے

(۱) سعید ابن ابی عروبہ کا: (۲) اسی طرح احکام کی طرز پر امام مالکؒ نے مؤطا لکھی۔

(۳) ابن جریج نے مکہ میں (۴) امام اوزاعی نے شام میں (۵) سفیان ثوریؒ نے کوفہ میں (۶) ہشیم نے مقام واسط میں (۷) معمر نے یمن میں اور (۸) علامہ ابن مبارکؒ نے خراسان میں

یہ حضرات تقریباً ایک ہی زمانے میں دو صدی کے اندر اندر گزرے ہیں

۳۔ تیسری قسم مدون المسانید (مسند کی طرز پر احادیث کی تدوین کرنے والا)

(مسند سے مراد وہ کتاب ہے جس میں احادیث نبویہ کو صحابہ کے ناموں کی حروف تہجی کی ترتیب پر جمع کیا گیا ہو۔ جیسے ابو بکرؓ، ابو ہریرہؓ، الف میں، عمرؓ (ع) میں وغیرہ)

سب سے پہلے مسند لکھنے والا عبداللہ ابن موسیٰ العنسی ہیں، ان کے بعد نعیم ابن حماد اور ائمہ میں امام احمد بن حنبل کی مسند مشہور ہے۔ مسند امام احمد بن حنبل کے نام سے۔

۴۔ چوتھی قسم صحیح احادیث کو کتب اور ابواب کے طرز پر جمع کرنا اور غیر صحیح کو الگ کر دینا۔

ان میں پہلا نام (۱) امام بخاریؒ کا۔ انہوں نے صرف صحیح احادیث کو اپنی کتاب میں جمع کیا ہے۔ ان کے بعد امام مسلمؒ، ترمذیؒ، ابوداؤدؒ، نسائیؒ ابن ماجہؒ ان سب نے امام بخاریؒ کے طرز کے مطابق صرف صحیح احادیث کو اپنی کتابوں میں جمع کیا ہے

علامہ سیوطیؒ نے اشعار میں اس کو جمع کیا ہے اسمیں تین قسمیں آگئی ہیں، وہ فرماتے ہیں

أَوَّلُ جَامِعِ الْحَدِيثِ وَالْأَثَرِ ابن شهاب امر له عمر

وَأَوَّلُ الْجَامِعِ لِلْأَبْوَابِ :: جَمَاعَةٌ فِي الْعَصْرِ ذُو الْقَرْبِ

كَأَبْنِ جَرِيْجٍ وَهَشِيْمٍ وَمَالِكٍ وَمَعْمَرٌ وَوَلَدُ الْمُبَارَكِ

وَأَوَّلُ الْجَامِعِ بِإِقْتِصَارٍ عَلَى الصَّحِيحِ فَقَطُّ الْبُخَارِيُّ

تو مدونین کی چار قسمیں ہو گئیں اور علی الاطلاق پہلا مدون ابن شہاب زہری ہے۔ یا ابو بکر ابن محمد ابن عمر وابن حزم جن کی وفات ۱۲۰ ہجری ہے۔ (حافظ نے اسی کو مدون اول کہا ہے، ابن شہاب زہری کی وفات ۱۲۵ ہجری کی ہے) تو سو سال مکمل ہونے پر انہوں نے تدوین شروع کی۔

اور دوسرے مدونین جو ہیں مدون الابواب والا حکام۔ ان کا عرصہ تقریباً ۱۵۰ ہجری کے بعد گذرا۔ یہ طبقہ ثانیہ ہے اس میں سعید بن ابی عروبہ، ابن جریج، مالکؒ، اوزاعیؒ وغیرہ ہیں۔۔۔

تیسری قسم مدون الاسانید کی ہے جن میں عبداللہ ابن موسیٰ العنسی سرفہرست ہیں ان کی وفات ۲۱۳ ہجری میں ہے۔ اور دوسرے امام احمد کی وفات ۲۴۱ ہجری کی ہے۔ اسی طرح نعیم ابن حماد الخزاز متوفی ۲۲۸ ہجری تو یہ سب ائمہ دو صدی کے بعد گذرے ہیں۔

پھر طبقہ رابعہ جنہوں نے صرف صحیح احادیث پر اقتصار کیا ہے ان میں سب سے پہلے امام بخاری (محمد ابن اسمعیل البخاری) جن کی

سن وفات ۲۵۶ ہجری ہے۔

۵۔ قائمہ خامتہ استمداد العلم
اس علم میں مدد طلب کی جاتی ہے حضور ﷺ کے افعال، اقوال اور تقاریر سے

۶۔ مبادی

علم حدیث کے مبادی وہ مباحث ہیں جن پر علم حدیث موقوف ہے۔ اور وہ ہیں حدیث کے احوال، حدیث کی صفات، یہ علم حدیث کے مبادی ہیں

۷۔ علم حدیث کی غرض و غایت الفوز بسعادة الدارين

دوسری غرض جو علم حدیث ہی کے ساتھ خاص ہے
معرفة الصحيح من غيره (صحیح حدیث غیر صحیح سے پہچان میں آجائے)

۸۔ وجہ تسمیہ :- دو مشہور وجہیں ہیں۔

(۱) حدیث بمعنی حادث ضد القديم۔ تو گویا کلام اللہ قدیم ہے ازل سے ہے اللہ پاک کی صفت ہے۔ جبکہ علم حدیث حادث ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا کلام ہے بندہ اور بشر کا کلام ہے۔

دوسری وجہ: یہ ماخوذ ہے اما بنعمة ربك فحدث سے اللہ پاک نے سورۃ الضحیٰ میں تین انعام ذکر فرمائے۔ پہلا انعام:

الم یجدک یتیمًا فاوی۔ دوسرا انعام: ووجدک ضالًا فہدیٰ۔ تیسرا انعام: ووجدک عائلاً فاغنی

یعنی آپ کو یتیم پایا پھر ٹھکانہ دیا۔ اور آپ کو ہدایت عطا فرمائی نیز آپ تنگ دست تھے تو آپ کو غنی کر دیا حضرت خدیجہؓ کے مال کے

سبب

ان میں انعامات کے مقابلے میں تین احکام ہیں (۱) لھاما الیتیم فلا تفھرو یتیم کو مت جھڑکئے۔ (۲) دوسرا حکم واما

السائل فلا تنھرو۔ سائل کو مت جھڑکئے۔ واما بنعمة ربك فحدث۔ آپ کے رب نے جو انعام کیا اُسے بیان کیجئے۔

علامہ شبیر احمد عثمانی نے اس طرح بیان فرمایا کہ رب کی نعمت کو بیان کرنا یہی تو حدیث ہے۔ رب کی نعمتیں بہت ساری

ہیں۔ ایک اہم نعمت ہے نبوت۔ (اللہ پاک کی طرف سے جو روحانی انعامات اور نعمتیں حضور ﷺ پر کی گئیں، حضور ﷺ نے اپنے

اقوال سے، افعال سے، اپنے کردار سے، اپنے گفتار سے ہر طرح سے حضور ﷺ نے اس نعمت کو بیان کر دیا۔

(۲) مقدمة الكتاب

مقدمة الكتاب میں دو چیزیں ہوتی ہیں

۱۔ ما يتعلق بالمصنف

۲۔ ما يتعلق بالمصنف

۱۔ ما يتعلق بالمصنف (پہلی فصل)

اس میں امام ترمذیؒ کے حالات ان کے مناقب و فضائل کا بیان ہوگا

۲۔ مایعلق بالمصنف (دوسری فصل)

اس میں جامع ترمذی کا بیان، جامع ترمذی کی خصوصیات اور جامع ترمذی کا صحاح ستہ میں کیا مقام ہے، اسی طرح اس کے دیگر متعلقات کا بیان ہوگا۔

مایعلق بالمصنف

۱۔ مصنف کا نام و نسب

الامام الحافظ ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ ابن الضحاک السلمی البوغی

الترمذی الضریر

السلمی: منسوب ہے قبیلہ بنو سلیم کی طرف۔ یہ غیلان کا معروف قبیلہ تھا۔

البوغی: منسوب ہے بوغ کی طرف۔ جو ترمذ کی بستیوں میں سے ایک بستی ہے اور ترمذ اور بوغ کے درمیان چھ فرسخ = ۱۸ میل کا فاصلہ ہے

امام ترمذی کی نسبت دونوں طرف کرنا صحیح ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بوغ میں پیدا ہوئے ہوں لہذا بوغ کی طرف نسبت حقیقی ہے اور چونکہ بوغ ترمذ کے مضافات میں ہے۔ اس لیے ترمذی بھی کہہ دیا گیا مجازاً

الترمذی: ملا علی قاری نے شرح الشماں میں لکھا ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس لفظ کو تین طرح ضبط کیا گیا ہے

۱۔ ترمذی: ت اور م دونوں کے کسرہ کے ساتھ

۲۔ ترمذی: ت اور م دونوں کے ضمہ کے ساتھ

۳۔ ترمذی: ت پر فتح اور م کے نیچے کسرہ کے ساتھ

سب سے زیادہ مشہور طریقہ پہلا یعنی ترمذی ہے

یہ ترمذی کے دریا کے کنارے ایک پرانا شہر ہے اور اس کو مدینۃ الرجال کہا جاتا ہے۔ بعض حضرات نے یوں کہا کہ یہ دیکر تمام شہروں کی ماں کی حیثیت رکھتا ہے۔

حضرت بنوری نے معارف السنن میں اس طرح لکھا ہے کہ نہر چینوں کے ساحل پر یہ شہر واقع ہے اور اسی دریا کو ماوراء

النہر کہتے ہیں۔

امام ترمذی کے آباؤ اجداد کا تعلق ”مرو“ سے تھا۔ پھر ان کے دادا مرو سے ترمذ شہر منتقل ہو گئے۔ اس کو اپنا وطن بنالیا تو

یہیں ترمذی میں امام ترمذی کی پیدائش اور نشوونما ہوئی۔

الضریر.. نابینا

علامہ مناوی نے شرح الشماں میں لکھا ہے۔ بعض حضرات کی رائے میں یہ پیدائشی نابینا تھے لیکن یہ بات ضعیف ہے۔

پیدائشی نابینا تو امام بخاری تھے۔ امام ترمذی راجح قول کے مطابق پیدائشی نابینا نہیں تھے۔ حافظ عسقلانی نے بھی اسی طرح کہا

ہے۔ چنانچہ حافظ نے اپنی کتاب تہذیب التہذیب میں لکھا ہے کہ امام ترمذی آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے اور اس کی وجہ حاکم نے لکھی ہے کہ اصل میں آخری عمر میں زہد اور بکاء کا بہت غلبہ تھا (یعنی عبادات اور رونے کا) تو اس وجہ سے نابینا ہو گئے تھے اور آخری سالوں میں نابینا رہے۔

شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان المحمدین میں اسی طرح لکھا ہے کہ ”امام ترمذیؒ نے آخری عمر میں بہت زہد اور تورع اختیار کیا اور اللہ رب العزت کے سامنے بہت رونا دھونا کیا۔ یہاں تک کہ نابینا ہو گئے۔“

۲ امام ترمذیؒ کی کنیت

امام ترمذیؒ کی کنیت ابو عیسیٰ ہے۔

امام ترمذیؒ کی کنیت پر اعتراض

مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے ابو عیسیٰ کنیت رکھی تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا۔ ان عیسیٰ لا اب لہ، عیسیٰ کے کوئی والد نہیں۔ گویا حضور ﷺ نے اس کو منع فرمادیا۔ اسی طرح اس اشکال کی اور تحقیق میں امام ابو داؤدؒ نے کتاب الادب میں۔ باب فی من یتکفی بابی عیسیٰ کا باب قائم فرمایا۔

تو امام ابو داؤدؒ نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے اپنے صاحبزادے کی پٹائی لگائی تھی جس نے کنیت ابو عیسیٰ رکھی تھی۔ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے بھی ابو عیسیٰ کنیت رکھی تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم ابو عبد اللہ کنیت رکھو۔ تو مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا کہ حضور ﷺ نے میری کنیت ابو عیسیٰ رکھی ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضور ﷺ کے تو اگلے پچھلے سارے گناہ معاف ہو چکے تھے اس لیے حضور ﷺ کی بات اور ہے لیکن تم اپنی کنیت ابو عبد اللہ رکھو۔

اس سے پتہ چل رہا ہے کہ (اور مجموعہ احادیث سے معلوم ہو رہا ہے) کہ حضور ﷺ اور صحابہ کرامؓ نے ابو عیسیٰ کنیت کو اچھا نہیں سمجھا۔

اشکال یہ ہوا کہ پھر مصنف نے یہ کنیت کیوں رکھی؟

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں:- ابو عیسیٰ کنیت اچھی نہیں ہے کہ اصل میں عیسیٰ علیہ السلام کے کوئی والد نہیں ہیں، بغیر باب کے حضرت مریم علیہ السلام سے پیدا فرمایا، تو ابو عیسیٰ کنیت رکھنے میں ایک طرح سے وہم ہے کہ شاید حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کوئی والد ہوں۔ اس لیے شریعت نے اس کو پسند نہیں کیا۔ بہر حال اعتراض مضبوط ہو گیا۔

اعتراض کے جوابات ۱۔ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت اس وقت رکھی جب ان کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی۔

۲۔ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت خود نہیں رکھی بلکہ یہ ان کے آباؤ اجداد سے چلی آئی ہے

۳۔ حضور ﷺ نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی کنیت رکھی تھی ابو عیسیٰ۔ تو اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے امام ترمذیؒ نے بھی اپنی

کنیت ابو عیسیٰ رکھ لی (یہ امام ترمذیؒ کا اپنا اجتہاد ہے)

۴۔ علامہ انور شاہ العرف الشذی میں فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے ممانعت والی حدیث کو خلاف اولیٰ پر محمول کیا ہے گویا کہ

ان کے نزدیک کثرت رکھنا خلاف اولیٰ ہے لیکن جائز ہے اور مصنف نے ابو عیسیٰ کثیت اس لیے رکھی کہ مغیرہ بن شعبہؓ نے حضور ﷺ کی اجازت سے ابو عیسیٰ کثیت رکھی تھی۔ اتنی

۵۔ ملا علی قاریؒ نے شرح الشماں میں لکھا ہے کہ ابتداً ابو عیسیٰ کثیت رکھنا منع ہے۔ اما من اشتهر بہ فلا یکرہ یعنی جو اس کثیت سے مشہور ہو جائے تو وہ منع نہیں اور مکروہ نہیں۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ تمام علماء اور تمام مصنفین کا اجماع ہے کہ امام ترمذیؒ کو ابو عیسیٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔ پتہ چلا کہ ابو عیسیٰ کے ساتھ خود مشہور ہوئے بذات خود یہ کثیت نہ رکھی تھی۔

اب شرعی مسئلے میں کیا حکم ہے علامہ ابن عابدین شامیؒ نے ”باب النظر والاباحۃ“ میں لکھا ہے کہ ابو عیسیٰ کثیت رکھنا مطلقاً مکروہ ہے۔ حیث قال لا یسمی حکیماً..... ولا ابا الحکم ولا ابا عیسیٰ معلوم ہوا ابو عیسیٰ کثیت رکھنا مکروہ ہے۔

امام ترمذیؒ کی ولادت اور وفات

امام ترمذیؒ کی ولادت راجح قول میں ۲۰۹ ہجری میں ہے۔ جبکہ امام بخاریؒ ۱۹۴ ہجری میں پیدا ہوئے۔ تو امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ کے ۱۵ سال بعد پیدا ہوئے۔

وفات: راجح قول میں ۲۷۹ ہجری

دوسرا قول ۲۷۷ ہجری تیسرا قول ۲۷۵ ہجری

علامہ ابن خلکانؒ نے فرمایا کہ ۱۳۰۰ ہجری میں امام ترمذیؒ کی وفات ۲۷۹ ہجری میں مقام ترمذ میں ہوئی۔ تو کل عمر ۷۰ سال ہوئی۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے کہا ہے کہ اگر ان کی عمر یاد رکھنی ہو تو یہ شعر یاد کر لیا جائے

عطر وفاۃ عُمُرہ فی ع

الترمذی مُحَمَّدٌ ذُو زَیْنِ

یعنی وفات ان کی ”عطر“ میں اور عمر ”ع“ میں

(ع=۷۰)۔ (ط=۹)۔ (ر=۲۰۰) عطر=۲۷۹

تو ”ع“ میں ان کی عمر ہے اور ع کے نمبر ۷۰ ہیں تو ستر ۷۰ سال عمر پائی محل وفات

مقام ترمذ ہے اکثر حضرات کی رائے کے مطابق اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ ان کی وفات مقام بوغ میں ہوئی لیکن راجح قول مقام ترمذ کا ہے۔

امام ترمذیؒ کے فضائل

محدثین کرام کے نزدیک ان کی تعریفات اور ان کے علوم و حجۃ کا بیان:

امام ترمذیؒ کے فضائل کو شمار نہیں کیا جاسکتا۔ مختصر یہ کہ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی تہذیب المتحدیب میں لکھا ہے امام

اور یسٰی فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ ان ائمہ میں سے ایک امام تھے جن کی علم حدیث میں پیردی کی جاتی ہے۔ کان الترمذی احد الائمة الذین یقتدی بہم فی علم الحدیث صنف الجامع والتورایخ والعلل . تصنیف رجل عالم متقن کان یضرب بہ المثل فی الحفظ

امام ترمذیؒ نے جامع لکھی کتاب التاریخ لکھی، علل لکھی جیسا کہ ایک عالم متقن (ثقة) لکھتا ہے۔ اور امام ترمذیؒ حافظے میں ضرب المثل تھے۔

ابن کثیرؒ نے اس طرح فرمایا هو احد ائمة هذا الشأن فی زمانہ

حافظ ابو حاتم، ابن حبان نے کہا ہے کہ امام ترمذیؒ ثقة راوی ہیں اور فرمایا کان ممن جمع وصنف وحفظ وذاکر امام حاکمؒ فرماتے ہیں (تذکرۃ الحفاظ میں اس کا تذکرہ کیا ہے) کہ امام بخاریؒ کا جب انتقال ہوا تو خراسان میں امام بخاریؒ نے اپنی وفات کے بعد امام ترمذیؒ جیسا شخص علم، حافظے، ورع وتقویٰ اور زہد کے اندر نہیں چھوڑا۔ یعنی امام ترمذیؒ علم، ورع، تقویٰ میں امام بخاریؒ کے خلیفہ تھے۔ آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے کثرت بکاء ہی کی وجہ سے۔

علامہ سمعانیؒ نے اپنے انساب میں ان کو لکھا ہے

امام عصرہ بلا مدافعة صاحب التصانیف

امام ترمذیؒ کے بے مثال حافظے کا ایک واقعہ:

امام حافظ ابن حجر عسقلانی بخاری کے شارح ان کے حافظے کے بارے میں لکھتے ہیں کہ امام اور یسٰی (سند کے ساتھ نقل کرتے ہیں) کہتے ہیں کہ امام ترمذیؒ کا بیان ہے کہ میں مکے کے رستے میں تھا اور میں نے ایک شیخ کی احادیث دور جڑوں میں لکھ رکھی تھیں اور میری ان سے ملاقات نہیں ہوئی تھی۔ اس سفر میں وہ محدث اور شیخ ہمارے قریب سے گزرے میں نے پوچھا کون ہیں؟ لوگوں نے کہا فلاں ہیں۔ تو امام ترمذیؒ سمجھے کہ وہ دور جڑ جن میں، میں نے حدیثیں لکھی ہوئی ہیں وہ میرے پاس موجود ہیں۔ حالانکہ وہ ان دور جڑوں کے علاوہ دوسارے رجسٹر لے کر چل پڑے اور ان شیخ کے پاس جا کر ان سے کہا کہ آپ سے میرا ناہانہ تعارف ہے اور آپ کی حدیثیں مجھے کسی کتاب میں ملی تھیں تو میں نے اپنی کاپیوں میں لکھ لی ہیں۔ اب میں یہ چاہتا ہوں کہ آپ مجھے وہ حدیثیں سنادیں تاکہ میں رجسٹر سے ملا بھی لوں اور آپ مجھے اجازت حدیث بھی دیدیں۔ اب محدث نے سنا شروع کیا اور امام ترمذیؒ نے وہ رجسٹر کھول لیے تو دیکھا کہ رجسٹر سادے ہیں کچھ بھی نہیں لکھا ہوا۔ خیر بڑا افسوس ہوا لیکن وہ حدیثیں سناتے رہے یہ سنتے رہے کہ سبق کے دوران بولنا بے ادبی ہے تو یہ غور غور سے رجسٹر کو دیکھتے رہے اچانک محدث کی نظر پڑ گئی کہا یہ کیا کر رہے ہو؟ تمہیں شرم نہیں آتی تم نے میرا وقت ضائع کر دیا تم کہتے ہو میں نے حدیثیں لکھی ہوئی ہیں حالانکہ تمہارے رجسٹر تو سادے ہیں ان میں تو کچھ ہے ہی نہیں۔ تو امام ترمذیؒ نے پورا واقعہ بتایا کہ کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ سچی بات میں یہ عرض کر رہا ہوں کہ میرے رجسٹر لکھے ہوئے تھے۔ اور یہ سفر ہے رجسٹر کہیں رکھے تھے اور سادے ہاتھ لگ گئے۔ آپ کا سبق شروع ہو گیا میں جلدی جلدی بھاگتا ہوا پہنچ گیا اور وہ رجسٹر جن میں احادیث لکھی تھیں ان کے بجائے سادے رجسٹر لے کر

بیٹھ گیا پھر فرمایا کہ میں نے آپ کی ساری حدیثیں یاد بھی کر لیں۔ محدث نے کہا اچھا سناؤ تو امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ساری حدیثیں پے در پے ان کو سنا دیں۔ تو محدث نے کہا نہیں ایسا لگتا ہے کہ تو پہلے سے یاد کر کے آیا ہے؟ تو کہا کہ نہیں میں پہلے سے تو یاد کر کے نہیں آیا تو محدث نے اپنی چالیس احادیث جو ان کی غرائب حدیث کہلاتی ہیں (ان کے علاوہ کسی کو معلوم نہیں) وہ سنائیں اور کہا کہ چلو مجھے سناؤ تو امام ترمذیؒ نے اول سے آخر تک ساری احادیث پے در پے سنائیں تو محدث نے کہل سار ایٹ مفلک میں نے تمہارے جیسا انتہائی قوتِ حفاظت والا نہیں دیکھا۔

امام بخاریؒ کی شان میں ایک اور منقبت:

امام بخاریؒ جو امام ترمذیؒ کے استاد ہیں فرماتے ہیں ما انتفعت بک اکثر مما انتفعت بی یعنی جتنا فائدہ تمہیں میرے پاس شاگرد بن کر ہوا ہے اس سے زیادہ فائدہ مجھے تم سے ہوا ہے تمہیں پڑسا کر۔ تو یہ امام بخاریؒ جو امام احمد ثنین ہیں انہوں نے امام ترمذیؒ کے متعلق گواہی دی ہے کہ وہ بڑے لائق اور بڑے پائے کے محدث تھے۔ حضرت بخاریؒ نے معارف السنن میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے نقل کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے جو فرمایا کہ مجھے تم سے زیادہ فائدہ ہوا حالانکہ فائدہ شاگرد کو زیادہ ہوتا ہے۔ فرمایا امام بخاریؒ کے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے علم کا ایک بڑا حصہ سیکھا۔ اور بڑا فائدہ حاصل کیا تو آپ کو معلوم ہے کہ شاگرد یہ چاہتا ہے کہ میرا استاد ایسا استاد ہو جو محقق ہو، بڑا تبصر عالم ہو، اس کی شہرت ہو دنیا میں۔ اسی طرح استاد بھی تو یہ چاہتا ہے کہ مجھے شاگرد بھی ڈھنگ کے ملیں جو سمجھدار ہوں، ذہین ہوں، بات کو سمجھتا ہو، تاکہ وہ اس شاگرد کی واسطے سے دنیا جہاں میں، دنیا کے کونے کونے میں علم اور حدیث پھیلائے، یہ مطلب ہے۔ تو جس طرح تمہیں مجھ سے فائدہ ہوا اسی طرح جب تم دنیا کے مختلف علاقوں میں جا کر میرے واسطے سے حدیث سناؤ گے تو میرا علم تمہارے واسطے سے دنیا جہاں میں پھیل جائے گا۔

امام ترمذیؒ کی ایک بڑی فضیلت یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کے شیخ اور امام ترمذیؒ کے استاد امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے دو

حدیثوں میں سماع کیا ہے جو جامع ترمذی میں ہیں

۱۔ پہلی حدیث ترمذیؒ جلد ثانی صفحہ نمبر ۲۱۳ مطبوعہ ایچ ایم سعید کراچی

حضرت ابوسعید خدریؒ کی روایت ہے ”باب ما جاء فی مناقب علیؑ“ اس میں حضرت ابوسعید خدریؒ حضور ﷺ کا

فرمان نقل کرتے ہیں عن النبی ﷺ قال لعلیؑ یا لعلیؑ لا یحل لأحد ان یجنب فی هذا المسجد غیری و غیرک یعنی اے علیؑ! میرے اور تمہارے علاوہ کسی شخص کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس مسجد میں جنبی رہ جائے

یہ حدیث امام ترمذیؒ نے نقل فرمائی اور فرمایا قد سمع محمد بن اسمعیل منی هذا الحدیث تو اس حدیث میں امام بخاریؒ شاگرد بن گئے۔

دوسری حدیث کتاب التفسیر، سورۃ حشر کی تفسیر میں (ترمذی جلد ثانی، ص ۱۶۶)

عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان ”ما قطعتم من لینه او ترکتموھا

تولید کی تفسیر امام ترمذیؒ نے عبداللہ ابن عباسؓ سے نقل کی ہے۔ اللیة النخلۃ پھر فرمایا سمع منی محمد بن اسمعیل هذا الحدیث

امام ترمذیؒ کے رحلتہ علی (علی اسفار) اور امام ترمذیؒ کے اساتذہ اور شیوخ اور تلامذہ کا بیان حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے تہذیب التہذیب میں لکھا ہے کہ ہواحد الانمة طاف البلاد وسمع خلقاً من الخراسانین والعراقیین والحجازیین وقد ذکر وافی هذا الكتاب

تو امام ترمذیؒ نے بہت سے ممالک کا سفر کیا اور خراسانی اور عراقی اور حجازی علماء سے سماع کیا جن کا اس کتاب ترمذیؒ میں ذکر کیا گیا ہے۔

امام ترمذیؒ کے مشہور اساتذہ کے نام

- | | | |
|-----------------|-------------------|--------------------|
| ۱۔ امام بخاریؒ | ۲۔ قتیبہ ابن سعید | ۳۔ محمود ابن غیلان |
| ۴۔ محمد بن بشار | ۵۔ محمد بن شبی | ۶۔ احمد بن منیع |
| ۷۔ سفیان بن کعب | | |

علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ”التکمیل“ میں امام ترمذیؒ کے مشائخ اور اساتذہ کے نام لکھ دیے ہیں۔ بہر حال

ان کی فہرست طویل ہے

امام ترمذیؒ کے شاگرد

- | | | |
|-------------------------|------------------------------------|-----------------|
| ۱۔ امام بخاریؒ | ۲۔ ابوالعباس محمد ابن احمد الحبوبی | ۳۔ حماد بن شاکر |
| ۴۔ یثیم ابن کلیب الشاشی | ۵۔ احمد بن عبداللہ التاجر | ۶۔ داؤد ابن نصر |
| ۷۔ احمد بن یوسف النسی | ۸۔ محمود بن نمیر | |

جامع ترمذیؒ میں ائمہ صحاح ستہ سے احادیث

۱۔ امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ کے شاگرد درشد ہیں۔ شاہ عبدالعزیزؒ نے ”بتان الحدیث“ میں اسی طرح لکھا ہے اور امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے طریقے اور عادت کو اپنایا ہے اور بیشمار راویوں میں امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے سماع کیا ہے۔ البتہ جامع ترمذیؒ میں امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے بہت سی روایات نقل کی ہیں۔ تقریباً ۳۰ کے قریب روایات ہیں جو امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے نقل کی ہیں، جن میں سے ایک صفحہ نمبر ۷ جلد اول باب ما یقول اذا خرج من الخلاء میں ہے۔

اور کئی بہت سی احادیث امام ترمذیؒ بہت سی جگہوں پر امام بخاریؒ سے نقل کرتے ہیں۔ ایک اور دوسری چیز ہے کلام علی الرواة (راویوں پر جرح وتعدیل اور کلام) تو کلام علی الرواة تو امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے بے شمار جگہوں پر نقل کیا ہے۔ تقریباً ہر باب میں (یا اکثر جگہوں پر) تو امام ترمذیؒ نے اپنے استاد امام بخاریؒ کی رائے کا احترام اور اتباع کیا ہے۔ البتہ کئی مقامات پر امام ترمذیؒ کی رائے اپنے استاد امام بخاریؒ سے مختلف ہوئی ہے۔ امام بخاریؒ ایک روایت کو ترجیح دیتے ہیں جبکہ

امام ترمذیؒ دوسری کو جیسے آگے ایک باب آرہا ہے ”باب الاستنجاء بالحجرین“ اس میں امام بخاریؒ کی ایک رائے ہے لیکن امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کی رائے پر رد کیا ہے۔

تو کلام علی الرواۃ میں امام بخاریؒ سے نقل کر کے امام ترمذیؒ نے ان سے اختلاف بھی کیا ہے۔
۲۔ امام ترمذیؒ کے اساتذہ میں امام مسلم بھی ہیں جن کی کتاب ”صحیح مسلم“ ہے۔ تو امام مسلمؒ سے امام ترمذیؒ نے ایک حدیث نقل کی ہے۔ جامع ترمذی صفحہ نمبر ۱۴۸، کتاب الصوم، ایچ ایم سعید پر باب ماجاء فی احصاء ہلال شعبان لرمضان اس میں حدیث مسلم بن حجاج راجع الخ تو اس میں امام مسلمؒ مراد ہیں۔ اور ان سے یہی ایک روایت امام ترمذیؒ نے نقل کی ہے۔

۳۔ امام ترمذیؒ کے تیسرے استاد امام ابو داؤدؒ ہیں۔ امام ابو داؤدؒ سے امام ترمذیؒ نے صرف ایک حدیث لی ہے۔ ”بو ابواب الناقب“ سے پہلے نقل کی ہے۔ حضرت انسؓ سے جلد ثانی صفحہ نمبر ۲۰۱ مکتبہ حقانیہ قال رسول اللہ ﷺ لیسنل احدکم ربہ حاجتہ کلہا حتی یسنل شسع نغله اذا انقطع“۔
فرمایا آدمی اپنے زب سے تمام ضروریات کو مانگے اگر جوتے کا تسمہ بھی ٹوٹ جائے تو بھی کسی سے نہ مانگے اللہ ہی سے مانگے۔

یہ حدیث مبارکہ امام ترمذیؒ نے امام ابو داؤدؒ سلیمان ابن اشعث السجستانی سے نقل کی ہے۔ البتہ کلام علی الرواۃ دو جگہوں پر امام ترمذیؒ نے امام ابو داؤدؒ سے نقل کیے ہیں۔

۱۔ باب ماجاء فی الرجل ینام عن الوتر او ینسی، جلد اول صفحہ نمبر ۱۰۶، ایچ ایم سعید
یہاں پر امام داؤدؒ کے متعلق امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو داؤدؒ سے کہتے ہوئے سنا کہ امام ابو داؤدؒ نے امام احمد ابن حنبل سے پوچھا کہ عبد الرحمن بن زید ابن اسلم راوی کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا بھائی عبد اللہ بن زید بن اسلم ”لاباس بہ“ کے درجے کا راوی ہے یعنی ثقہ ہے۔ تو گو یا عبد الرحمن ضعیف راوی ہے۔

۲۔ جلد اول صفحہ نمبر ۱۵۳، باب ماجاء فی الصائم یندعه القی۔ ترمذی، ص ۱۵۳، ایچ ایم سعید
یہاں بھی یہی بات امام ترمذیؒ نے امام ابو داؤدؒ سے دوبارہ نقل کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں سمعت ابا داؤد السجستانی یقول سالت احمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن زید بن اسلم فقال اخوہ عبد اللہ بن زید لاباس بہ، (ترمذی، ص ۱۵۳، ایچ ایم سعید المجلد اول)

امام ترمذیؒ کی تصانیف:

حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں ترمذی کی بہت سی تصانیف ہیں، مشہور یہ ہیں

- ۱۔ جامع ترمذی
- ۲۔ شمائل النبی ﷺ (شمائل ترمذی)
- ۳۔ اسماء الصحابة
- ۴۔ کتاب العلل الصغیر

- ۵۔ العلل الکبیر (انہیں امام ترمذی نے اپنے استاد امام بخاری کے اقوال ذکر کیے ہیں کہ مثلاً فلاں راوی کے متعلق کیا رائے ہے؟
- ۶۔ کتاب التفسیر
- ۷۔ کتاب التاریخ
- ۸۔ کتاب الزہد
- ۹۔ کتاب الاسماء والکنی (کنیت کی جمع)

امام ترمذیؒ اور باقی ائمہ صحاح ستہ کا کیا مذہب تھا؟

امام ترمذیؒ اور باقی ائمہ کے مذہب کے متعلق بہت کچھ اختلاف ہے ان کا کیا مذہب تھا؟

حضرت شیخ الحدیثؒ کی محدثین کرام کے مذاہب کے متعلق رائے

حضرت شیخ الحدیثؒ نے لامع الدراری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اہل علم کا اختلاف ہے کہ محدثین کرام کا کیا مذہب ہے۔

بعض حضرات کے نزدیک تمام ائمہ حدیث مجتہدین تھے۔

اور بعض نے کہا کہ سب کے سب مقلدین تھے

لیکن والوجہ عندی ان فیہم تفصیلاً: یعنی راجح قول میں میرے نزدیک اس مسئلے میں تفصیل ہے وہ یہ کہ:-

ابو داؤدؒ کے حنبلی ہیں متشدد فی مسلک الحنابلہ۔ جیسا کہ طحاویؒ کے حنفی ہیں (اور جو شخص غور سے ابو داؤدؒ پڑھے گا تو

اسے پتہ چلے گا کہ امام ابو داؤدؒ بہت سے مقامات پر حنابلہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں) امام بخاریؒ کو بعض حضرات نے طبقات

شافعیہ میں شمار کیا ہے

حضرت شیخ فرما رہے ہیں کہ والوجہ عندی کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ امام بخاریؒ مجتہد مستقل تھے۔ چنانچہ امام بخاریؒ کی صحیح

بخاری میں غور و خوض کرنے سے سمجھ میں آجائے گا کہ امام بخاریؒ مجتہد مستقل تھے۔

اور جو لوگ امام بخاریؒ کو شافعی کہتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اس لیے شافعی تھے کہ امام بخاریؒ نے ۲۴ مقامات پر حنفیہ پر اعتراض کیا

ہے قال بعض الناس کہہ کر۔

حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ جس طرح حنفیہ پر اعتراض ہے اسی طرح تو امام بخاریؒ نے شافعیہ پر بھی بہت سارے اعتراضات

کیے تو وہ شافعی بھی نہ رہے تو بہر حال امام بخاریؒ مجتہد مستقل تھے۔

البتہ امام بخاریؒ ائمہ متبعین میں سے نہیں تھے ان کے پیروکار تھوڑے ہیں اور پھر ان کا مذہب آگے چل نہیں سکا۔ انتہی

مافی مقدمۃ اللامع۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں ائمہ متبعین میں سے امام اوزاعیؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابن جریر طبریؒ اور

داؤد ظاہریؒ ہیں۔ امام اوزاعیؒ کے تقریباً دو سو سال تک ملک شام میں مقلدین رہے۔۔۔ لیکن امام نوویؒ نے تقریب میں علامہ

سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں امام بخاریؒ کو ائمہ متبعین میں شمار نہیں کیا۔۔۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اب ائمہ اربعہ کے علاوہ کسی کی تقلید جائز نہیں کیونکہ ائمہ اربعہ کے مذاہب مدون ہیں، ان کے علاوہ کسی بھی

امام کے مذاہب اور فروعات مدون نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں کہ ان کا راجح قول کونسا ہے اور مرجوح قول کونسا۔۔۔۔۔ ہمارے

استاذ محقق العصر العلامہ الشیخ عبدالرشید نعمانیؒ نے ماتمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع سنن ابن ماجہ، ص ۲۷ پر اس سے

اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاریؒ اور ابوداؤدؒ بھی دیگر ائمہ صحاح ستہ کی طرح تھے۔ وہ کسی خاص امام کے مقلد نہیں تھے اور نہ ائمہ مجتہدین مطلق میں سے تھے بلکہ یہ حضرات ان ائمہ مجتہدین کے اقوال میں سے کسی ایک کے مذہب کو اختیار کر لیتے۔۔۔۔۔ اگر امام بخاریؒ اور امام ابوداؤدؒ مجتہد ہوتے تو جس طرح دیگر مجتہدین اور فقہائے کرام کے اقوال ذکر کیے جاتے ہیں اسی طرح ان کے بھی اقوال اس کے ساتھ ذکر کیے جاتے۔۔۔۔۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ وہ تمام کتابیں جس میں مجتہدین کے اقوال مدون کیے گئے ہیں وہ کتابیں امام بخاریؒ اور امام ابوداؤدؒ کے مذہب ذکر کرنے سے خالی ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ امام ترمذیؒ باوجود یہ کہ امام بخاریؒ کے خاص شاگردوں میں ہیں لیکن پھر بھی وہ اپنی جامع ترمذی میں اپنے شیخ امام بخاریؒ کا مذہب ذکر نہیں کرتے حالانکہ وہ اکثر مجتہدین جیسے ابن مبارکؒ، امام اسحاقؒ وغیرہ کے اقوال ذکر کرتے ہیں۔۔۔۔۔ اگر امام بخاریؒ، امام ترمذیؒ کے نزدیک فقہاء اور مجتہدین میں سے ہوتے تو امام ترمذیؒ، امام بخاریؒ کا مذہب ہر باب میں ذکر کرتے۔۔۔۔۔ اگرچہ امام ابوداؤدؒ کے افقہ الائمة الصحاح الستہ ہونے کا انکار نہیں کیا جاسکتا اسی وجہ سے علامہ شیرازی نے امام ابوداؤدؒ کو طبقات فقہاء میں شمار کیا ہے۔۔۔۔۔ لیکن امام بخاریؒ کی فقہیت بظاہر اس درجہ کی نہیں چنانچہ مشہور قصہ ہے کہ امام بخاریؒ سے پوچھا گیا دو بچوں نے ایک بکری کا دودھ پی لیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو امام بخاریؒ نے اس کے متعلق فتویٰ دیا کہ ان کے درمیان حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔۔۔۔۔ اس واقعہ کو قاضی حسین بن محمد المالکیؒ نے اپنی مشہور تاریخ کی کتاب الخمیس میں کیا ہے۔ اور علامہ ابن حجرؒ کی شافعی نے الخیرات الحسان میں اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔۔۔۔۔ اور امام بخاریؒ سے اس طرح کا واقعہ رونما ہونا کوئی مستبعد بھی نہیں ہے۔ چنانچہ اگر امام بخاریؒ کی صحیح بخاری میں غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ امام بخاریؒ کے اکثر استنباطات فقہاء کے اصول کے موافق نہیں ہیں۔ انتھی ماتمس الیہ الحاجة۔۔۔۔۔ بہر حال حضرت مولانا نعمائیؒ کے یہاں امام بخاریؒ مجتہد مطلق نہیں تھے اگر امام بخاریؒ مجتہد مطلق ہوتے تو دیگر مجتہدین کی طرح ان کا بھی مذہب منقول ہوتا۔۔۔۔۔ لیکن حضرت شیخ الحدیثؒ کی لامع الدراری کے مقدمہ صفحہ ۱۹ میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ کا مذہب اس لیے نقل نہیں کیا گیا کیونکہ وہ ائمہ متبوعین میں سے نہیں تھے اور دیگر ائمہ مجتہدین کی طرح ان کی تقلید نہیں کی گئی، اسی وجہ سے ان کا مذہب بھی نقل نہیں کیا گیا۔۔۔۔۔ مقدمہ لامع الدراری، ایچ ایم سعید صفحہ ۱۹۔۔۔۔۔ لیکن حضرت مولانا عبدالرشید نعمائیؒ کو جب حضرت شیخؒ کی یہ بات ذکر کی گئی تب بھی حضرت نے اس سے اختلاف فرمایا اور متعدد مجالس میں حضرت مولانا فرماتے رہے کہ امام ترمذیؒ تمام مجتہدین کے اقوال ذکر کرتے ہیں چاہے وہ مجتہد ائمہ متبوعین میں سے ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام کبج کا مذہب متعدد مقامات پر ذکر کیا مثلاً باب ماجاء انہ یبداء بمؤخر الراس ترمذیؒ، ص ۱۵، ایچ ایم سعید۔۔۔۔۔ نیز باب ماجاء اشعار البدن، ص ۱۸۱۔۔۔۔۔ فرایت و کيعا غضب غضبا شديداً وقال اقول لك قال رسول الله ﷺ ونقول قال ابراهيم۔۔۔۔۔ تو اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ امام ترمذیؒ صرف ائمہ مجتہدین میں ان ائمہ کا مذہب نقل کرتے ہیں جو ائمہ متبوعین ہوں تو پھر امام ترمذیؒ نے امام کبج کا مذہب کیوں ذکر کیا حالانکہ امام کبج ائمہ غیر متبوعین میں ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ تمام مجتہدین کے مذاہب نقل کرتے ہیں۔ چاہے وہ مجتہدین

سے بیان فرماتے رہے۔ انتہی

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے محدثین کرام کے مذاہب کے متعلق

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی بخاری کی شرح فیض الباری میں اس طرح لکھا ہے کہ ”امام بخاری مجتہد لاریب فیہ“۔ اور فرمایا کہ بعض لوگوں نے انکو شافعیؒ اس لیے کہا کہ مسائل مشہورہ میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے۔ مسائل مشہورہ جیسے قرات خلف الامام، رفع الیدین، امین بالجہر، بسم اللہ نماز میں بالجہر پڑھنا حالانکہ مشہور مسائل سے جہٹ کر امام بخاریؒ نے حنفیہ کے مذہب کی بھی موافقت کی ہے، جیسے قسامۃ کا مسئلہ ہے۔ اس میں امام بخاریؒ احناف کے ساتھ ہیں، اس لیے ان کو شافعی کہنا صحیح نہیں ہے۔

امام ترمذی کے مذہب کے متعلق:

علامہ انور شاہ فرما رہے ہیں کہ امام ترمذی شافعی المذہب ہیں کیونکہ انہوں نے ہمیشہ مذہب شافعیہ کا دفاع کیا ہے، سوائے ایک مسئلے کے۔ جامع ترمذی، جلد اول، صفحہ ۴۱، مسئلۃ الابراء فی صلوٰۃ الظهر۔ اس مسئلے میں وہ شافعییت سے نکل کر حنفی بن گئے ورنہ ہمیشہ یکے شافعی رہے۔

علامہ نور شاہ فرماتے ہیں کہ امام نسائی اور امام ابوداؤد حنبلی تھے۔ اور فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ دونوں حنبلی تھے۔ اگرچہ بعض حضرات کی رائے میں دونوں شافعی تھے۔

امام مسلمؒ اور امام ابن ماجہؒ کے متعلق فرمایا کہ مجھے بالتحقیق ان دونوں کے متعلق نہیں پتہ چل سکا کیونکہ امام مسلمؒ نے اپنے ابواب خود قائم نہیں کیے بلکہ ان کے ابواب امام نوویؒ نے قائم کیے ہیں۔ تو ترجمۃ الباب سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف نے کونسا مذہب اختیار کیا۔ جب امام مسلمؒ نے خود باب قائم نہیں کیے تو ان کے مذہب کا بھی پتہ نہیں چلتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ تو مجتہد مستقل ہیں۔ اور امام ابو داؤدؒ کے اندر بھی تفقہ کا خاصہ درجہ ہے تو اس لیے شیخ طاہر الجزائریؒ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو داؤدؒ بھی مجتہدین میں سے تھے۔۔۔ وکان من اهل الفقه والاجتهاد

پھر حضرت شیخؒ، شیخ طاہر الجزائری سے نقل فرماتے ہیں کہ مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ یہ لوگ اہل حدیث کے مذہب پر تھے اور علماء میں سے کسی کے مقلد نہیں تھے، نہ تو یہ مجتہدین میں مطلق میں سے تھے نہ مقلد تھے بلکہ ائمہ حدیث میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار کر لیتے تھے۔

تو حضرت شیخ خلاصۃ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک تو امام ابوداؤد حنبلی ہیں۔ امام بخاریؒ مجتہد مستقل ہیں (جیسا کہ ان کے تراجم البواب سے پتہ چلتا ہے) اور باقی جو چار ائمہ صحاح ستہ کے ہیں تو وہ مجتہدین فی المذہب تھے۔

جیسا کہ امام ابو حنیفہ مجتہد مستقل ہیں اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ مجتہدین فی المذہب ہیں تو اسی طرح باقی ائمہ مجتہدین فی المذہب میں سے ہیں۔ ان کا اصول میں اتحاد ہوتا ہے صرف فروغ میں اختلاف ہوتا ہے۔

امام ترمذیؒ کے متعلق کچھ اشتات اور مفرقات کا بیان

۱۔ علامہ ابن حزم نے امام ترمذیؒ کو مجہول کہا ہے

اس کا جواب حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں دیا کہ ابن حزمؒ کی اس بات کی طرف توجہ نہ دی جائے جو انہوں نے امام ترمذیؒ کو مجہول کہا ہے کیونکہ ابن حزمؒ کو امام ترمذیؒ کے متعلق معلومات نہیں ہو سکی اور نہ ان کو پتہ چلا کہ امام ترمذیؒ جامع ترمذی اور کتاب العلل کے مصنف ہیں۔ اسوجہ سے ابن حزمؒ کو معلوم نہیں ہو سکا۔

اور یہی بات حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں لکھی ہے کہ ابن حزمؒ نے محمد ابن عیسیٰ ابن سورۃ کو مجہول کہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے خیال میں ان کو پتہ نہیں چلا کہ یہ کون ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ان کے حافظے اور ان کی تصانیف سے مطلع نہیں تھے۔ (ابن حزمؒ تو بہت سارے ثقہ اور حفاظ حدیث کو مجہول کہہ چکے ہیں)

علماء نے لکھا ہے کہ ابن حزمؒ کے امام ترمذیؒ کو مجہول کہنے سے امام ترمذیؒ کا درجہ نہیں گھٹا بلکہ ابن حزمؒ کا اپنا درجہ گھٹ گیا اور ان کی قدر و منزلت میں کمی آئی ہے امام ترمذیؒ کے درجہ میں کوئی کمی نہیں آئی۔

۲۔ امام ترمذیؒ ائمہ حدیث میں سے ہیں اس کے باوجود کہتے ہیں کہ امام ترمذیؒ کے اوپر متساهل فی تصحیح الاحادیث و تحسینہا کا اعتراض ہے۔ (حدیث کو حسن اور صحیح کہنے میں تساہل ہیں) اور یہ اعتراض بڑا مضبوط ہے۔ اور امام ترمذیؒ کے تساہل ہونے کی بہت سی مثالیں جامع ترمذیؒ میں ملتی ہیں۔

مثال نمبر ۱ حافظ بن کثیر نے لکھا ہے کہ کثیر بن عبد اللہ ابن عمرو ابن عوف ایک راوی ہے۔

حافظ ذہبیؒ نے لکھا کہ یحییٰ بن معین اس کو لیس ہشیء کہتے ہیں یعنی ضعیف راوی ہے اور امام شافعیؒ اور امام ابو داؤدؒ نے فرمایا زکون من ارکان الکذب۔ دارقطنیؒ نے متروک اور نسائیؒ نے لیس ثقہ کہا۔ یعنی ضعیف راوی ہے لیکن امام ترمذیؒ نے الصلح جائز بین المسلمین والی حدیث نقل کی اور کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ حالانکہ اس روایت میں کثیر بن عبد اللہ راوی ہے۔

مثال نمبر ۲: یحییٰ ابن یحییٰ ایک اور راوی ہے۔ امام ترمذیؒ نے کتاب الجنائز میں اس کی حدیث نقل کی ہے۔

ان النبی ﷺ دخل قبراً لیلاً فاسرج له سراج۔ تو اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے کہا کہ حدیث حسن ہے حالانکہ وہ روایت ضعیف روایت ہے اس لیے علماء نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کے حسن اور صحیح کہنے سے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے۔ چنانچہ حافظ زبیلیؒ نے بھی کہا کہ یہ دخل قبراً لیلاً والی حدیث تو ضعیف ہے اس میں حجاج ابن ارطاة راوی ہے جو کہ مدلس ہے لیکن امام ترمذیؒ نے اس کو حسن کہہ دیا۔

مثال نمبر ۳: محمد بن حسن ابی یزید الحمدانی الکوفی ایک راوی ہے تو یہ بھی ثقہ نہیں ہے۔

ابن معین نے کہا کہ لیس ثقہ۔ اور کہا کہ یہ جھوٹ بولتا ہے۔ نسائی نے کہا کہ متروک ہے۔ ابو داؤدؒ نے ضعیف کہا

لیکن امام ترمذیؒ نے اس کی ضعیف احادیث نقل کیں تو کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اس وجہ سے امام ترمذیؒ کو تساہل کہا جاتا ہے لیکن تساہل کے مختلف درجات ہیں کچھ ائمہ تشددین کہلاتے ہیں جیسا کہ امام ابن جوزیؒ۔ حدیث میں بڑی سختی کرتے ہیں جب تک پورا الطینان نہیں ہوتا حدیث کو صحیح کہتے ہی نہیں۔

اسکے بالمقابل حاکم ہیں وہ انتہائی درجہ کے تساہل ہیں۔ اور امام ترمذیؒ کا تساہل حاکم سے کم ہے۔ مثال یہ ہے کہ جس حدیث کو حاکم اگر صحیح کہہ دیں گے تو امام ترمذیؒ کے یہاں وہ حسن کے درجہ میں ہوگی۔ جبکہ دوسرے ائمہ کے یہاں وہ روایت ضعیف ہوگی۔ اس لیے امام ترمذیؒ حاکم کے مقابلے میں کم درجہ کے تساہل ہیں۔

۳۔ ترمذی نام کے تین افراد ہیں۔ عبد الرحمن مبارک پوریؒ نے تحفۃ الاحوزی کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ترمذی نام کے تین افراد ہیں۔

- ۱۔ ابو عیسیٰ ترمذی (جامع ترمذی کے مصنف) وفات ۲۷۹ ہجری
 - ۲۔ الترمذی الکبیر (ابوالحسن احمد ابن الحسن) جو الترمذی الکبیر کے نام سے مشہور ہیں
- یہ ترمذی اصل میں امام بخاری، ترمذی، ابن ماجہ کے اساتذہ میں سے ہیں اور امام احمد ابن حنبل کے شاگرد ہیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب المغازی میں (صحیح بخاری میں) اس ترمذی کے واسطے سے امام احمد بن حنبل سے روایات نقل کی ہے۔ ان کی وفات ۲۴۰ ہجری سے کچھ اوپر ہے۔

۳۔ حکیم ترمذی جو ضعیف ہیں نام: ابو عبد اللہ محمد بن علی بن الحسن بن بشر الزہد الحافظ حکیم ترمذی کی بھی بہت سی کتابیں ہیں۔ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ بستان الحدیث میں لکھتے ہیں کہ اس حکیم ترمذی نے نوادر الاصول لکھی ہے۔ نوادر الاصول کی اکثر احادیث ضعیف ہیں اور یہ غیر معتبر کتاب ہے۔ بعض جاہل لوگ سمجھتے ہیں کہ امام ترمذیؒ اور حکیم ترمذیؒ ایک ہیں اور وہ ابو عیسیٰ ترمذیؒ کی طرف بہت سی ضعیف حدیثیں منسوب کرتے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ گویا جامع ترمذی میں ساری حدیثیں ضعیف ہیں۔ تو حکیم ترمذی کو امام ترمذیؒ کے ساتھ خلط ملط کر دیتے ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں بالکل الگ الگ ہیں۔

ما يتعلق بالمصنف (جامع ترمذی کے متعلق)

- ۱۔ پہلا فائدہ: کتاب ترمذی کا نام
- ۱۔ پہلا قول: صاحب کشف الظنون نے لکھا ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ اس کتاب کو اس کے مصنف کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ جامع الترمذی اور سنن الترمذی۔

پہلا قول زیادہ رائج ہے جامع الترمذی کا (صاحب کشف الظنون علامہ خلکان نے اسی طرح لکھا ہے۔
۲۔ دوسرا قول: عبد الرحمن مبارک پوریؒ نے تحفۃ الاحوزی کا جو مقدمہ لکھا ہے اس میں لکھا ہے کہ حاکم نے اس کو الجامع الصحیح کہا ہے۔

خطیب بغدادی نے ترمذی اور نسائی دونوں کو صحیح کہا ہے (اصح)

اشکال: اس دوسرے وجہ تسمیہ پر اشکال ہے کہ ترمذی کو صحیح کیوں کہا جا رہا ہے حالانکہ ترمذی میں تو ضعیف احادیث بھی موجود ہیں؟

جواب یہ ہے کہ ترمذی کی اکثر احادیث اس معنی میں صحیح ہیں کہ ان سے دلیل پکڑی جاسکتی ہے یعنی قابل للاحتجاج ہیں۔ اور ضعیف احادیث ایسی صحیح احادیث کے مقابلے میں تھوڑی سی ہیں۔ تو صحیح کا مطلب یہ ہے کہ ان کو دلیل بنایا جاسکتا ہے۔ لہذا تعلیمات ترمذی کی کتاب کو اصح کہا گیا۔

مثال: صحاح ستہ چھ کتابوں کو کہتے ہیں حالانکہ ان میں دو تو صحیح ہیں اور پھر اس کے بعد اسی صحاح میں چار سنن اربعہ ہیں۔ سنن ترمذی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن ابی داؤد۔ اور ان سنن اربعہ کی احادیث صحیح بھی ہیں حسن بھی اور ضعیف بھی ہیں تو ہر طرح کی موجود ہیں۔

۳۔ تیسرا قول: مصنف نے اس کا نام رکھا ہے ”المسند الصحیح“ چنانچہ مصنف اس طرح کہتے ہیں کہ صنف هذا المسند الصحیح

المسند الصحیح پر اشکال یہ ہے کہ مسند تو حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں احادیث کو صحابہ کی حروف ہجاء کی ترتیب پر جمع کیا گیا ہو۔ جیسے مسند امام احمد بن حنبل

جبکہ مصنف نے تو اپنی کتاب کو ابواب فقہ کی ترتیب پر جمع کیا ہے تو یہ تو ”سنن“ ہے نہ کہ ”مسند“ اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف جو مسند کی ہے یہ تو مسند اصطلاحی ہے۔ کبھی کبھار مسند، حدیث کی اس کتاب کو بھی کہا جاتا ہے جو ابواب فقہیہ کے مطابق ترتیب دی گئی ہو تو ان کو حروف ہجاء کی ترتیب کی وجہ سے مسند نہیں کہتے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی احادیث مسند مرفوعۃ الی النبی ﷺ ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کو بھی المسند اصح کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی احادیث مرفوعۃ الی النبی ﷺ ہیں۔ علامہ کتانی کا ایک رسالہ ہے ”الرسالة المستطرفة لبيان كتب السنة المشرفة“ اس میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

راج قول اور مشہور قول یہی ہے کہ ترمذی کو جامع ترمذی کہیں یا سنن ترمذی کہیں جو پہلا قول ہے۔ اب ترمذی جامع بھی ہے اور سنن بھی ہے۔ سنن تو اس لیے ہے کہ اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق ہے۔ کہ پہلے کتاب الطہارہ پھر کتاب الصلوٰۃ اسی طرح احکام فقہیہ کے اعتبار سے کتاب کی ترتیب قائم کی گئی ہے۔

اور جامع اس لیے ہے کہ اس میں آٹھ قسم کی احادیث کے مشہور ابواب آگئے ہیں اس لیے جامع بھی ہے

سیر، آداب و تفسیر و عقائد، فتن، احکام و اشراط و مناقب

تو صرف جامع ترمذی ایسی ہے جو جامع بھی ہے اور سنن بھی ہے۔ جبکہ بخاری، مسلم جامع تو ہیں لیکن سنن نہیں ہیں۔ ابوداؤد،

نسائی، ابن ماجہ، سنن ہیں جامع نہیں ہیں

علامہ کتابی نے اپنے الرسالة المستطرفة میں یہی لکھا کہ جامع ابی عیسیٰ الترمذی ویسئمی بالسنن ایضاً انتھی۔ تو یہ ایک ہی کتاب جامع بھی ہے اور سنن بھی ہے۔

۲۔ دوسرا فائدہ جامع ترمذی کی فضیلت اور صحاح ستہ میں اس کا درجہ اور مقام

علامہ ابن کثیر نے ابن عطیہ سے نقل کیا ہے اس بن عطیہ کہتے ہیں کہ میں نے محمد ابن طاہر المقدسی کو یہ کہتے ہوئے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو اسماعیل عبداللہ بن محمد الانصاری سے یہ بات سنی۔ انہوں نے فرمایا کہ کتاب الترمذی عندی انور من کتاب البخاری و المسلم ترمذی کی کتاب بخاری و مسلم سے زیادہ روشن ہے۔

اس پر سوال کیا گیا کہ بخاری و مسلم سے ترمذی زیادہ انور کیوں ہے؟

فرمایا کہ بخاری و مسلم سے تو وہی شخص فائدہ اٹھائے گا جو فن حدیث کے اہل معرفت تامہ میں سے ہو۔ اور جو جامع ترمذی میں امام ترمذی نے اپنی احادیث کی خود شرح کردی اور وضاحت کردی کہ حدیث کا کیا حکم ہے۔ لہذا ہر فقہیہ ہر محدث اس کتاب ترمذی سے فائدہ اٹھا سکتا ہے تو ایک ہوتا ہے انور اور ایک ہوتا ہے اصح۔ تو اصح تو بخاری و مسلم ہیں۔ اور ترمذی انور ہے اصح نہیں۔

چنانچہ اسی طرح ابن یفطہ نے امام ترمذی سے نقل کیا ہے کہ امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے اس مسند صحیح کو لکھا اور اس کو علماء حجاز پر پیش کیا تو وہ بڑے خوش ہوئے۔ پھر علماء عراق پر پیش کی، پھر علماء خراسان پر پیش کی وہ بھی خوش ہوئے۔ امام ترمذی کی کتاب کو دیکھ کر پھر فرمایا کہ جس کے گھر میں میری کتاب ترمذی موجود ہے گویا کہ اس کے گھر میں نبی موجود ہے کہ نبی اس سے باتیں کر رہا ہے اور بول رہا ہے۔ (اتنی اہم کتاب ہے) تو اس طرح کے الفاظ آتے ہیں

صنفت هذا المسند الصحيح وعرضته على علماء الحجاز فرضوا به وعرضته على علماء العراق فرضوا به وعرضته على علماء الخراسان فرضوا به فمن كان في بيته هذا الكتاب فكانما في بيته نبي يتكلم وفي رواية ينطق

قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی جو ترمذی کے پہلے شارح ہیں، عارضۃ الاحوذی ان کی شرح ہے، انہوں نے فرمایا اپنی شرح کے شروع میں کہ دیکھو یہ جان لو کہ احادیث کی کتابوں میں پہلی بنیاد مؤطا امام مالک ہے۔ یہ اول کتاب بھی ہے اور باب بھی ہے۔ اور احادیث کی کتابوں میں دوسری بنیاد امام جہلی یعنی امام بخاری کی کتاب صحیح بخاری ہے۔ تو ان دونوں (مؤطا امام مالک اور صحیح بخاری) کے اوپر بنیاد رکھی ہے امام مسلم القشیری نے اور ان تمام دیگر ائمہ نے انہی دونوں کتابوں کو دیکھ کر اپنی کتابیں لکھی ہیں۔

پھر قاضی ابوبکر آگے لکھتے ہیں کہ ترمذی کی کتاب سے بہتر کوئی شاندار کتاب نہیں ہے۔ فرمایا اس میں ۴ اقسام کے علوم

ہیں۔

۳۔ ضعیف ہیں

۲۔ صحیح ہیں

۱۔ احادیث مسند ہیں

- ۴۔ امام ترمذی نے احادیث کے طرق اور اسناد کو جمع کیا ۶/۵۔ جرح و تعدیل
 ۸/۷۔ الاسماء والکنی ۱۰/۹۔ موصول، مقطوع ۱۲/۱۱۔ معلول ہے یا صحیح
 ۱۳۔ متروک ہے یا نہیں ۱۳۔ امام ترمذی نے علماء کے اختلاف کو ذکر کیا ہے (کہ علماء نے اس روایت کو
 قبول کیا ہے یا رد کر دیا) پھر یہ کہ علماء نے اس حدیث کی کیا تاویل اور تفسیر کی ہے؟ یہ سارے مستقل علوم ہیں جو ترمذی میں سامنے
 آئیں گے۔

شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان المحدثین میں لکھا ہے کہ ترمذی نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں مگر سب سے بہتر جامع ترمذی ہے۔ بلکہ
 فرماتے ہیں سب کتب احادیث میں سب سے بہترین کتاب ترمذی ہے۔

کیونکہ جامع ترمذی کی وجوہ امتیاز درج ذیل ہیں

- ۱۔ حسن ترتیب ہے اور تکرار کا نہ ہونا ہے
 - ۲۔ فقہاء کے مذاہب کا بیان ہے اور ہر مذہب والے کی وجہ ترجیح اور استدلال کا بیان ہے
 - ۳۔ حدیث کی انواع کا بیان ہے کہ حدیث صحیح ہے حسن ہے معلول ہے غریب ہے ؟
 - ۴۔ حدیث کے راویوں کے نام، ان کے لقب اور کنیتوں کا بیان اور بہت سے فوائد جو علم رجال سے متعلق ہیں۔
- شیخ محمد شاہ کرنے بھی یہی لکھا کہ ترمذی اپنی کتاب میں بہت تعلیل حدیث ذکر کرتے ہیں اس کی صحت اور ضعف کو بیان
 کرتے ہیں گویا کہ علم العلل کی عملی تطبیق دیتے ہیں جامع ترمذی میں لہذا عالم معلم سب کے لیے جامع ترمذی سب سے زیادہ
 نفع ہے۔ اور یہی بات شاہ عبدالعزیز صاحب نے فرمائی ہے۔

صباح ستہ میں جامع ترمذی کا مقام

تصہید: حضرت شیخ الحدیثؒ نے مقدمۃ لامع میں صفحہ نمبر ۳۸ پر لکھا ہے کہ حدیث کی کتابوں کے پانچ درجات ہیں۔ شاہ
 عبدالعزیز کا رسالہ ہے ”ماسبج حفظہ“ للناظر اس میں شاہ عبدالعزیز نے کتب حدیث کے پانچ درجات ذکر کیے ہیں۔ وہ
 پانچ درجات یہ ہیں۔

۱۔ پہلا درجہ: حدیث کی وہ کتابیں جس میں صرف اور صرف صحیح حدیثیں ہیں، ان میں کوئی موضوع تو کیا ضعیف حدیث
 بھی نہیں۔ مثال: مؤطا امام مالک، صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ابن حبان، حاکم، ضیاء مقدسی کا المختار، صحیح ابن خزیمہ، ابوعوانہ، صحیح ابن
 سکین، ابن جارد کی المثنیٰ۔

۲۔ دوسرا درجہ: حدیث کی وہ کتابیں جن کے اندر احادیث کم از کم صالح للعمل ہیں۔ اور جو ضعیف حدیثیں ہیں وہ حسن کے
 درجے کے قریب ہیں۔ مثال: سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، مسند امام احمد بن حنبل، نسائی۔

۳۔ تیسرا درجہ: تیسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جس میں حسن، صالح اور منکر روایات بھی موجود ہوں۔ مثال: سنن ابن ماجہ،
 مسند عبدالرزاق، مسند ابوداؤد طیالسی، مسند سعید ابن منصور، مصنف ابوبکر ابن ابی شیبہ

- تفسیر کی جتنی کتابیں ہیں علماء نے لکھا ہے کہ ان میں منکر اور من گھڑت باتیں بھی آ جاتی ہیں
- ۴۔ چوتھی قسم: حدیث کی وہ کتابیں جن کی تمام روایات ضعیف ہوں۔ مثال: حکیم ترمذی کی نوادر الاصول، دیلمی کی مسند الفردوس۔ نیز تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن نجار وغیرہ (تاریخ کی کتابوں میں عموماً صحت کا التزام نہیں ہوتا)
- ۵۔ پانچواں درجہ: حدیث کی وہ کتابیں جو اس لیے لکھی گئی ہوں کہ اس کے اندر موضوع روایات کی نشاندہی ہو۔ مثال: موضوعات ابن جوزی، اسی طرح کنز یہہ الشریعہ ہے علامہ ابن العراق وغیرہ کی۔
- تو کتب حدیث میں جامع ترمذی دوسرے درجہ میں ہے۔

صحاح ستہ میں جامع ترمذی کا مقام

سب سے پہلا درجہ تو بخاری کا ہے کہ یہ سب سے اصح ہے۔ بعض لوگوں نے مسلم کو اصح کہا ہے لیکن جمہور کی رائے میں بخاری مسلم سے زیادہ اصح ہے۔

حافظ عسقلانی نے اشکال نقل کیا ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ کی کتاب سب سے زیادہ اصح ہے اس سے زیادہ کوئی صواب نہیں ہے۔ ما اعلم فی الارض کتاباً اکثر صواباً من کتاب لمالک۔ روئے زمین میں مؤطا امام مالک سے زیادہ اصح کوئی کتاب میرے علم میں نہیں۔

تو حافظ عسقلانی نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بخاری مسلم کے آنے سے پہلے مؤطا امام مالک سب سے زیادہ اصح تھی۔ کیونکہ امام بخاریؒ تو پیدا ہی ۱۹۴ ہجری میں ہوئے اور امام مالکؒ اس وقت انتقال بھی کر چکے تھے۔ بعض نے کہا کہ مسلم بخاری سے اصح ہے۔ حاکم کے شیخ ابوعلی نیشاپوری کا مقولہ ہے ماتحت ادیم السماء کتاب اصح من صحیح مسلم۔ یعنی آسمان کے چڑے کے نیچے سب سے زیادہ اصح کتاب مسلم کی ہے۔

حافظ عسقلانی نے اس طرح جواب دیا کہ اصل میں ایک ہوتا ہے طرز تحریر وہ تو مسلم کا بہت اچھا ہے، بہت نفاست کے ساتھ لکھی گئی ہے، عجیب انداز ہے کہ پڑھنے میں مزہ آتا ہے، تو امام مسلمؒ نے اپنی کتاب اپنے شہر میں اپنے اصول و قواعد کے مطابق لکھی ہے اور ان کے اکثر مشائخ بھی زندہ تھے۔ سیاق و سباق ان کے سامنے تھا تو اصول اور جودت وضع اور حسن ترتیب و تحریر کے اعتبار سے مسلم اصح ہے۔ اور بخاری نے کتاب اپنے حافظے سے لکھی ہے۔ کبھی مشائخ موجود ہیں کبھی نہیں ہیں۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے فلاں احادیث بصرہ سے لی اور لکھی شام میں جا کر تو بخاریؒ کو وہ مواقع نہیں ملے جو امام مسلمؒ کو ملے۔

تو حسن ترتیب اور جودت کے اعتبار سے تو مسلم اصح ہے لیکن من حیث الرواۃ اور احادیث کے استنباط کے اعتبار سے بخاری زیادہ اصح ہے۔

بعض حضرات کی رائے یہ بھی ہے کہ بخاری و مسلم دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں اور یہی امام قرطبی کی رائے ہے کہ دونوں کو ایک ہی درجے میں رکھا جائے۔ لیکن شیخ الحدیثؒ نے فرمایا کہ بخاری کی بھی بعض روایات پر اعتراض ہے اور مسلم کی بھی۔ بخاری کی ۷۸ اور مسلم کی ۱۰۰ حدیثوں پر کلام ہے۔ تو مسلم کی زیادہ احادیث پر کلام ہے لہذا مسلم کا درجہ بخاری سے

گھٹ گیا اور بخاری کا بڑھ گیا۔

شعر: قد عد لجمعفی وق لمسلم
تو بخاری کی مشکلم فیہ روایات ۷۸ ہیں اور مسلم کی مشکلم فیہ روایات ۱۰۰ ہیں اور ۳۲ روایات صحیحین میں مشترک مشکلم فیہ ہیں۔

تو جمہور کے نزدیک پہلا درجہ بخاری کا ہے اور دوسرا مسلم کا ہے۔ تیسرا درجہ حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ ابوداؤد کا ہے۔ اور اس کی وجہ حضرت شیخ نے یہ بیان فرمائی کہ امام ابوداؤد، امام ترمذی اور نسائی دونوں کے استاد ہیں۔ لہذا ابوداؤد کا تیسرا درجہ ہے۔ پھر چوتھا درجہ نسائی کا ہے کیونکہ نسائی نے پہلے السنن الکبریٰ لکھی تھی تو امراء میں سے کسی امیر نے سوال کیا کہ کیا اس کتاب کی ساری حدیثیں صحیح ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ نہیں ساری حدیثیں صحیح نہیں ہیں تو اس حاکم نے کہا کہ اس کتاب میں سے صرف احادیث صحیحہ کو الگ کر دو۔ پھر انہوں نے السنن الصغریٰ لکھی جس کا نام نسائی ہے۔ اس کو انتہی بھی کہتے ہیں اس لیے نسائی کا درجہ چوتھا ہے پھر پانچواں درجہ جامع ترمذی کا اور چھٹا درجہ ابن ماجہ کا ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ نسائی کا تیسرا اور ابوداؤد کا چوتھا درجہ ہے ایک شاذ قول یہ بھی ہے کہ علامہ سخاویؒ نے بعضے مغاربہ سے نقل کیا ہے کہ نسائی کا درجہ بخاری سے بڑھا ہوا ہے لیکن یہ بات انتہائی کمزور ہے

البتہ ترمذی کا نمبر ۵ کیوں ہے۔ حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الروای میں ذہبی سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ترمذی کا درجہ ابوداؤد اور نسائی کے بعد کیوں ہے اس لیے کہ اس میں بہت سے ضعیف راویوں سے روایات ہیں جیسے مصلوب اور کلبی۔ ایسے راویوں کی روایات کی وجہ سے ترمذی کا درجہ ابوداؤد اور نسائی سے گھٹ گیا۔

اسکے علاوہ یہ وجہ بھی ہے کہ ترمذی میں بہت سی روایات پر موضوع کا حکم لگا ہے۔ اگرچہ علماء نے ان روایات کی طرف سے دفاع کیا ہے اور جواب دیا ہے لیکن بہر حال ترمذی میں جتنی روایات پر موضوع ہونے کا حکم لگا ہے وہ بہت زیادہ ہیں بہ نسبت ابوداؤد اور نسائی کی روایات کے

حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے صاحبزادے ہیں شاہ عبدالعزیزؒ (تو شاہ عبدالعزیزؒ کی کتاب ہے بستان المحمدین، ان باپ اور بیٹے دونوں حضرات نے جو ترتیب ذکر کی ہے) اس کے مطابق ترمذی، نسائی سے مقدم ہے چنانچہ یوں لکھا ہے (۱) بخاری (۲) مسلم (۳) ابوداؤد (۴) ترمذی (۵) نسائی اور (۶) ابن ماجہ

تو ترمذی کو ابوداؤد کے بعد رکھا۔ اس ترتیب سے ان حضرات نے صحاح ستہ کا ذکر کیا ہے جس سے ترمذی کا درجہ نسائی کے درجہ سے پہلے ہے

فائدہ : نکتہ

صحاح ستہ میں چھٹی کتاب کوئی ہے؟ جس کو سادس ستہ کہا جائے۔ بعض حضرات نے سنن ابن ماجہ جو صحاح ستہ میں شمار

کیا ہے۔ اور یہ قول آج مشہور ہو گیا حالانکہ امام نوویؒ نے اپنی تقریب نووی میں چھٹی کتاب کا نام ہی نہیں لیا بلکہ کہا کہ اصول اور امہات حدیث کل خمسہ ہیں ستہ نہیں ہیں۔ اس لیے ابن ماجہ کو صحاح میں داخل ہی نہیں کیا۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ مصنف یعنی امام نوویؒ نے ابن ماجہ کو اصول میں نہیں رکھا۔ امام نوویؒ کے زمانہ کے بعد جا کر پھر اس ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں رکھا گیا۔ حالانکہ اس سے پہلے یہ صحاح ستہ میں داخل نہ تھی کیونکہ اس میں بہت سی موضوع روایات ہیں۔

سب سے پہلے جس شخص نے سنن ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں رکھا ہے وہ ہے محمد ابن طاہر المقدسی۔ اس نے ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شمار کیا تو باقی لوگوں نے اس کا اتباع کیا۔

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ شافعی نے فرمایا کہ علامہ مزنیؒ فرماتے ہیں کہ ابن ماجہ کی اکثر روایات جن کو ابن ماجہ ذکر کرتے ہیں اور وہ حدیث دوسری کتابوں میں نہیں ہوتی تو ایسی اکثر روایات ابن ماجہ کی ضعیف ہوتی ہیں۔

ما انفرد بہ ابن ماجہ فهو ضعیف۔ یعنی ایسی حدیث جو ابن ماجہ میں ہو اور ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں نہ ہو ابن ماجہ متفرد ہو تو وہ روایت ضعیف ہوتی ہے۔ اسی لیے متقدمین نے صحاح ستہ میں چھٹی کتاب کا نام ابن ماجہ کے بجائے ”موطا امام مالک“ کا لکھا ہے۔ تو موطا امام مالک کو متقدمین کے نزدیک صحاح ستہ میں ہونا چاہیے۔

چنانچہ علماء کہتے ہیں کہ ایک محدث چھٹی صدی میں گزرے ہیں۔ رزین ابن معاویہ العبدری المالکی جن کی وفات ۵۲۵ ہجری میں ہے، سب سے پہلے انہوں نے کہا کہ صحاح ستہ میں ایک کتاب موطا امام مالک ہونی چاہیے۔ ابن اثیرؒ نے اپنی کتاب جامع الاصول میں انہی کی بات نقل کی ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ مسند دارمی کو ہونا چاہیے۔ ابوسعید العلانی ایک صاحب ہیں ان کی وفات ۶۱۱ ہجری میں ہے، انہوں نے کہا کہ مسند دارمی صحاح ستہ میں ہونی چاہیے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ان کی پیروی کی ہے چنانچہ حافظ فرماتے ہیں سنن دارمی رتبہ میں دیگر سنن سے کم نہیں بلکہ اس کو صحاح ستہ میں ہونا چاہیے۔ کیونکہ مسند دارمی ابن ماجہ سے تو بہت افضل کتاب ہے۔

۱۔ بہر حال مشارق نے چھٹی کتاب سنن ابن ماجہ کو کہا ہے

۲۔ مغاربہ کے یہاں موطا امام مالک ہے

۳۔ تیسرا قول: ابوالحسن سندھی نے سنن ابن ماجہ کی شرح لکھی ہے اس میں فرمایا ہے کتاب الآثار اور موطا امام مالک ان دو کتابوں کے بعد سب سے بہترین کتاب جس کو اصول میں اور امہات السنن میں شمار کیا جائے وہ کتاب شرح معانی الآثار ہے امام طحاویؒ کی۔ فانه عديم النظير في بابہ

اصول حدیث اور امہات الحدیث میں موطا اور کتاب الآثار کے بعد اگر درجہ ہے تو شرح معانی الآثار کا ہے۔

تو یہ ساری بحث تھی کہ صحاح ستہ میں سادس السنۃ کونسی کتاب ہے؟

فائدہ: علامہ انور شاہؒ کی ترمذی کی شرح العرف الہدیٰ میں لکھا ہے کہ نسائی کا درجہ ابوداؤد سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ نسائی ان کے یہاں تیسرے درجہ پر ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ امام نسائیؒ نے فرمایا ما اخرجت فی الصغریٰ صحیح۔ (یعنی

منہری بھی نسائی کا نام ہے اسی طرح مجتبیٰ اور یحییٰ بھی ہے۔

جبکہ ابوداؤد نے فرمایا ما اعرجت فی کتابی صالح للعمل

تو نسائی نے اپنی تو ساری حدیثوں کو صحیح کہا۔ ابوداؤد نے اپنی کتاب کی تمام احادیث کو صالح للعمل کہا۔ اور عمل، صحیح اور حسن دونوں روایات پر ہو سکتا ہے۔ تو ابوداؤد تو حسن صحیح دونوں کو کتاب میں لائے جبکہ نسائی صرف صحیح کو لائے۔

پھر ترمذی کا درجہ پانچواں ہے مصلوب اور کلبی کی روایات کی وجہ سے۔ لیکن علماء نے ایک اچھی بات یہ کہی کہ امام ترمذی اپنی کتاب کی روایات میں صحیح و ضعیف کا حکم لگا دیتے ہیں اس وجہ سے امام ترمذی کا درجہ ابوداؤد سے بڑھا ہوا ہے۔۔۔۔۔ لیکن من حیث الاجمال تو ابوداؤد کا درجہ بڑھا ہوا ہے اگرچہ وہ ہر حدیث پر حکم نہیں لگاتے، کسی میں لگا دیتے ہیں کسی میں نہیں لگاتے جبکہ ترمذی تو ہر حدیث پر حکم لگاتے ہیں

جامع ترمذی کے ابواب و روایات کی تعداد

جامع ترمذی کی روایات کی کل کتنی تعداد ہے؟ اس پر شرح حدیث نے کلام نہیں کیا، البتہ اس عاجز کی تلاش اور کنتی کے مطابق تقریباً جامع ترمذی میں احادیث کی تعداد چار ہزار کے لگ بھگ ہے جہاں شرح نے یہ لکھا ہے کہ اس میں ۱۹۸۵ ابواب ہیں، اور (۱۱) ابواب اس میں مکرر ہیں۔ ہر باب میں مصنف یا تو ایک حدیث یا دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں یا زیادہ سے زیادہ تین ذکر کر دیتے ہیں۔ اس سے زیادہ ذکر نہیں کرتے۔ اسی لیے جامع ترمذی کی احادیث کی تعداد بہت کم ہے۔

جامع ترمذی میں ثنائی روایت

ثنائی کسے کہتے ہیں؟ ملا علی قاریؒ نے مشکوٰۃ کی شرح مرقاة المفاتیح کے شروع میں لکھا ہے کہ ترمذی کی اسانید میں سب سے اعلیٰ ترین سند وہ ہے جو ثنائی کہلاتی ہیں۔ وہ روایت جس کی سند میں مصنف اور حضور ﷺ کے درمیان کل دو واسطے ہوں ایک تابعی دوسرے صحابی۔ تو وہ روایت ثنائی کہلاتی ہے۔

تو ملا علی قاریؒ نے ترمذی کی ایک روایت کو ثنائی کہا کہ اس میں دو واسطے ہیں۔۔۔۔۔ حالانکہ ملا علی قاریؒ سے سہو ہو گیا۔ ترمذی میں کوئی ثنائی نہیں ہے۔ جامع ترمذی میں صرف ایک ثلاثی روایت ہے۔ یعنی مصنف اور حضور ﷺ کے درمیان کل تین واسطے ہیں۔ ترمذی جلد ثانی صفحہ نمبر ۵۲ کتاب الفتن ص ۵۲

حدثنا اسمعيل ابن موسى الفزارى ابن ابنة السدى الكوفى قال حدثنا عمر بن شاکر عن انس بن مالک قال قال رسول الله ﷺ یا تی علی الناس زمان الصابر فیهم علی دینہ کالقابض علی الجمر

تو ترمذی میں صرف ایک ثلاثی موجود ہے

صحیح بخاری میں ۲۲ ثلاثیات موجود ہیں۔ ملا علی قاریؒ اور دیگر حضرات نے مستقل تصانیف کی ہیں ان کے متعلق۔ صاحب کشف الظنون نے فرمایا کہ صحیح بخاری کی ۲۲ ثلاثیات میں اور ۲۲ ثلاثیات میں سے اکثر کی ابن ابراہیم سے ہیں۔

علماء نے لکھا ہے کہ ابن ابراہیم انہی۔ یہ حنفی عالم تھے امام ابو حنیفہ سے استفادہ کرتے رہے۔ یہ بلخ کے امام تھے اور امام ابو حنیفہ

سے انہوں نے حدیث کا سماع کیا۔ مکی ابن ابراہیم سے امام بخاریؒ نے تقریباً ۱۱ ملاحیات نقل کی ہیں اور ۲۰ ملاحیات یا تو امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں سے ہیں یا شاگردوں کے شاگردوں سے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اکثر فقہ ثنائی ہے۔ اس لیے کہ امام ابو حنیفہؒ تابعی ہیں ان کے اور حضور ﷺ کے درمیان یا ایک واسطہ ہے یا دو واسطے ہیں۔

صرف دو ثلاثیات ایسی ہیں جن کے بارے میں معلوم نہیں ہے کہ وہ کن راویوں سے ہیں صحیح مسلم، نسائی، ابوداؤد و ان تینوں میں کوئی ثلاثی نہیں ہے۔ ابن ماجہ میں چند ایک ثلاثی ہیں مسند داری کی ثلاثیات بعض افراد نے کہا کہ بخاری کی ثلاثیات سے بھی زیادہ ہے۔ صاحب کشف الظنون نے فرمایا کہ مسند درامی کی ثلاثیات ۱۰۰ ہیں۔

مسند امام احمد بن حنبل کی ۳۰۰ سے زائد ثلاثیات ہیں۔۔۔۔۔

تنبیہ: علامہ سخاویؒ نے ابوداؤد کی ایک حدیث ثلاثی کہا ہے۔ امام داؤد نے ایک حدیث جو کہ باب الحوض میں ذکر کی ہے اس کو فرمایا کہ وہ ثلاثی ہے حالانکہ وہ حدیث ثلاثی نہیں ہے بلکہ ابوداؤد تو ثلاثیات سے خالی ہے۔

فائدہ ۴: جامع ترمذی میں موضوع روایت ہے یا نہیں؟

علامہ ابن جوزیؒ نے اپنی موضوعات میں فرمایا کہ ترمذیؒ کی ۲۳ روایات موضوع ہیں۔

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ ان کی تعداد ۲۳ نہیں ہے بلکہ ۳۰ ہے

حضرت شیخ الحدیثؒ نے لامع الدراری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ ابن جوزی نے جن روایات پر موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے یہ انکی طرف سے زیادتی ہے علماء نے اس کا تعاقب کیا ہے۔ چنانچہ شیخ الحدیثؒ فرماتے ہیں کہ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں لکھا ہے کہ شیخ الاسلام علامہ عسقلانی نے ایک کتاب لکھی ہے ”القول المسدد فی الدب عن المسند“

مسند میں جتنی موضوع روایات ہیں ان سب کا دفاع کیا۔ چنانچہ اس رسالہ میں (۲۴) احادیث مسند ذکر کیں جو بخاری و مسلم وغیرہ میں روایات موجود ہیں جن کو موضوع کہا گیا۔ حافظ عسقلانی نے فرمایا کہ وہ موضوع نہیں ہیں ان میں ایک حدیث مسلم کی بھی ہے جس کو موضوع کہا گیا تو اس کا دفاع کیا۔

لہذا شیخ الاسلام حافظ عسقلانی فرماتے ہیں کہ بخاری و مسلم میں کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس کو موضوع کہا جائے اسی طرح حافظ عسقلانی نے ایک اور کتاب لکھی ہے ”القول الحسن فی الذب عن السنن“ اور انہوں نے ابوداؤد، ترمذی، نسائی ابن ماجہ اور بخاری کی بہت سی روایات جن کو موضوع کہا گیا جو تقریباً (۱۱۶) یا ایک سو بیس (۱۲۰) سے بھی زیادہ ہیں۔ تو حافظ عسقلانی نے یہ ثابت کیا کہ ترمذی اور ابوداؤد کی روایات موضوع نہیں ہیں۔ ان میں ترمذی کی ۲۳ روایات کو موضوع کہا گیا۔ ابوداؤد کی (۴) روایات کو موضوع کہا گیا۔ سنن نسائی کی ایک روایت کو۔ ابن ماجہ میں (۱۶) روایات کو۔ اس طرح بخاری کی بھی ایک روایت کو موضوع کہا گیا۔ حافظ عسقلانی نے ثابت کیا کہ یہ روایات موضوع نہیں۔ اسی طرح مسند احمد کی ۳۸ روایات کو موضوع کہا گیا اور بعض حضرات نے کہا کہ ابوداؤد میں ۹ روایات موضوع ہیں۔ ترمذی میں تیس (۳۰) روایات موضوع ہیں۔

نسائی میں دس (۱۰)، ابن ماجہ میں تیس (۳۰)، متدرک حاکم میں ۶۰ روایات موضوع ہیں۔
تو مقصد ان کا یہ ہے کہ اتنی روایات کو موضوع کہنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ان میں بعض روایات تو انتہائی درجے کی ضعیف ہیں لیکن ان کو موضوع نہیں کہیں گے۔

علامہ انور شاہ کی شرح ترمذی ”العرف الشذی“ میں ہے کہ حافظ سراج الدین قزوینی الھکفی نے فرمایا کہ ترمذی کی تین روایات کو موضوع کہا گیا۔ لیکن محدثین نے ان کے موضوع ہونے کو تسلیم نہیں کیا ہاں یہ کہا ہے کہ ترمذی کی یہ روایات انتہائی درجے کی ضعیف ہیں موضوع ہونا تسلیم نہیں کیا

قائدہ: امام ترمذی اور ائمہ صحاح ستہ کی کیا شرائط ہیں؟

حضرت شیخ الحدیث نے لامع الدراری کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ علماء نے شروط الائمہ کے متعلق مستقل رسائل لکھے ہیں۔ چنانچہ شیخ محمد زاہد کوثری لکھتے ہیں کہ سب سے پہلا رسالہ شروط الائمہ میں حافظ ابو عبد اللہ ابن مندہ نے لکھا ہے جن کی وفات ۳۹۵ ہجری میں ہے۔ انہوں نے ایک پورا رسالہ لکھا ہے ”شروط الائمة فی القراءة والسماع والمناولة والاجازة“ یہ رسالہ تو ابتداء ہے اسکے بعد اور بہت سے رسالے لکھے گئے۔

مثلاً ایک رسالہ ہے ”شروط الائمة الستة“ جو حافظ ابن طاہر المقدسی کا ہے۔ ان کی وفات ۵۰۷ ہجری میں ہے۔ پھر اسکے بعد حافظ ابوبکر الخازمی ہیں انہوں نے رسالہ ”شروط الائمة الخمسة“ لکھا۔ پانچ ائمہ کی شرائط کیا ہے، وہ پانچ ائمہ کون سے ہیں؟ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی (ابن ماجہ کو شمار نہیں کرتے)۔

بخاری کی شرح ”ارشاد الساری“ میں علامہ قسطلانی فرماتے ہیں کہ ابن طاہر المقدسی نے یوں فرمایا ہے کہ بخاری، مسلم اور سنن اربعة (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) کے مصنفین میں سے کسی سے یہ بات مروی نہیں ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں فلاں شرط کے مطابق احادیث نقل کی ہیں جو شخص بھی ان کی کتابوں کی جانچ پڑتال کرے گا اس کو پتہ چلے گا کہ اس کے اندر کیا شرائط ہیں۔

مختصر بات معارف السنن میں علامہ انور شاہ کشمیری سے نقل کی ہے کہ ائمہ صحاح ستہ کے طرز اور صنف سے جو شرائط سامنے آئیں وہ یہ ہیں:

- ۱۔ امام بخاریؒ نے دو شرطیں لگائی ہیں (۱) بخاری میں ایسے راوی سے حدیث نقل کی ہے کہ جو راوی متقن اور ثقہ ہو۔ (۲) راوی اپنے شیخ کے ساتھ طویل عرصے تک رہا ہو۔ تو الاتقان اور کثرة ملازمة الراوی بالشیخ۔ یہ دو شرطیں ہو گئیں
- ۲۔ امام مسلم نے صرف ایک شرط لگائی ”الاتقان“ انہوں نے کثرت ملازمة کی شرط نہیں لگائی بلکہ صرف راوی کا اپنے شیخ سے ملاقات کا ثبوت ہونا چاہیے۔ اور ملاقات کے ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ راوی اور شیخ دونوں ایک ہی زمانے میں رہے ہوں (یعنی ہم عصر رہے ہوں)

اور جمہور محدثین کے یہاں راوی اور شیخ میں معاصرة کافی ہے

- ۳۔ ابوداؤد نے صرف ایک شرط لگائی وہ ہے کثرت الملازمة۔ راوی اپنے شیخ کے ساتھ طویل عرصہ رہا ہو۔ یہی شرط نسائی

کی بھی ہے اور ثقہ ہونا ان کے یہاں شرط نہیں ہے۔

۴۔ امام ترمذی کے یہاں کوئی شرط نہیں ہے۔ نہ راوی کا ثقہ ہونا شرط ہے نہ کثرت ملازمة الراوی یا الشیخ بلکہ ہر وہ راوی جس کے ضعیف ہونے پر تمام ائمہ جرح و تعدیل کا اتفاق نہ ہو۔ اس سے امام ترمذی حدیث نقل کریں گے۔ اور جس کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہو اس کو امام ترمذی چھوڑ دیں گے۔ تو نہ ثقہ ہونا شرط نہ کثرت ملازمت شرط ہے۔ بس وہ راوی متفق علیہ ضعیف نہ ہو۔ یہ امام ترمذی کی شرط ہے۔

جامع ترمذی کے نسخوں اور راویوں کا بیان

علامہ سیوطی نے قوت المعتمدی میں لکھا ہے کہ جعفر ابن زبیر نے اس طرح لکھا ہے کہ

اس کتاب ترمذی کو امام ترمذی سے چھ راویوں نے نقل کیا ہے

۱۔ ابوالعباس محمد ابن احمد ابن محبوب الحبوبی

۲۔ ابوسعید یحیٰ ابن کلب الشاشی

۳۔ ابوذر محمد بن ابراہیم

۴۔ ابو محمد الحسن ابن ابراہیم القطان

۵۔ ابو حامد احمد ابن عبد اللہ التاجر

۶۔ ابوالحسن الفزاری

اس زمانے میں صرف ابوالعباس محمد ابن احمد الحبوبی کا نسخہ ملتا ہے اس کے علاوہ کوئی نسخہ نہیں ملتا۔ علامہ سیوطی نے قوت المعتمدی میں لکھا ہے کہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی یہ چاروں کتابیں تو متعدد روایات اور طرق سے ان کتابوں کے مؤلفین سے ہم تک پہنچی ہیں لیکن جامع ترمذی صرف ابوالعباس الحبوبی عن المصنف الامام الترمذی کی روایت سے پہنچی ہے۔ خلاصہ یہ کہ جامع ترمذی صرف ابوالعباس الحبوبی ہی کی روایت سے آج موجود ہے۔

ہمارے استاد مولانا عبدالرشید نعمانی نے فرمایا کہ صاحب ہدایہ جامع ترمذی کو ابوسعید یحیٰ ابن کلب الشاشی کی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔ یعنی اس جامع ترمذی کے راوی ابوالعباس الحبوبی کے علاوہ دوسرے راوی سے نقل کرتے ہیں۔

امام محبوبی: ہمارے پاس جو نسخہ ہے وہ ابوالعباس محمد ابن احمد الحبوبی کا ہے۔ یہ امام ترمذی کے خاص شاگرد ہیں ”مرو“ کے رہنے والے ہیں جو ”محدث مرو“ کہلاتے ہیں نیز رئیس مرو بھی ان کو کہتے ہیں۔ مرو کے سردار محبوبی نے تقریباً ۹ سال عمر پائی ہے ۳۴۶ ہجری میں وفات پائی

فائدہ ۲۔ امام ترمذی کی بعض عادات اور کماج ترمذی کی خصوصیات کا بیان

خصوصیت نمبر ۱۔ قوت المعتمدی میں لکھا ہے

امام ترمذی کبھی ایک باب قائم کرتے ہیں اور اس باب میں ایک صحابی کی مشہور حدیث موجود ہوتی ہے جو صحیح سند سے

مردی ہوتی ہے۔۔۔ لیکن کیونکہ دیگر کتب صحاح میں (بخاری مسلم وغیرہ میں) وہ حدیث اس صحابی سے موجود ہوتی ہے تو امام ترمذی کی یہ عادت ہے اس باب میں ایسے دوسرے صحابی سے حدیث نقل کرتے ہیں جس دوسرے صحابی سے کتب صحاح میں حدیث موجود نہیں ہوتی۔ اگرچہ اس دوسرے صحابی سے جو روایت ہوتی ہے اس کا سند اوہ مقام نہیں ہوتا جو سنداً مقام مشہور حدیث کا ہوتا ہے۔ لیکن امام ترمذی کا مقصود ہوتا ہے کہ جو اصل حدیث ہے وہ تو دیگر کتب صحاح ستہ میں موجود ہے اور میری حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن اس حدیث سے بھی وہی حکم ثابت ہوتا ہے جو مشہور حدیث سے ہوتا ہے۔

اس کی وجہ ”تحفۃ الاحوذی“ کے مقدمہ میں عبدالرحمن مبارک پوری لکھتے ہیں کہ امام ترمذی یہ اسلیے کرتے ہیں تاکہ لوگ غیر مشہور حدیث پر مطلع ہو جائیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کی علت کا اظہار مقصود ہوتا ہے کہ اس میں یہ علت اور خالی ہے۔

۳۔ تیسری وجہ اس حدیث میں جو زیادتی یا کمی ہوتی ہے امام ترمذی اس کو بیان کر دیتے ہیں۔ اس لیے یہ امام ترمذی کی عادت اور خصوصیت ہے

خصوصیت نمبر ۲

۱۔ امام ترمذی کی یہ خصوصیت ہے کہ باب میں حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں **وفی الباب عن فلان وفلان وفلان** حضرت بنوری نے معارف السنن صفحہ ۳۵ پر لکھا ہے کہ ”وفی الباب“ کا کیا مطلب؟ فرمایا کہ جامع ترمذی میں ۸ قسم کی احادیث موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ جامع کہلاتی ہے لیکن دیگر صحاح ستہ اور سنن اربعہ کے مقابلے میں ترمذی میں ذخیرۂ احادیث بہت کم ہے۔ البتہ امام ترمذی ایک یا چند حدیثوں کو نقل کرنے کے بعد جب یوں کہتے ہیں **وفی الباب عن فلان وفلان وفلان**۔ یعنی باب میں جن صحابہ سے روایت ہوتی ہے ان صحابہ کا تذکرہ کر دیتے ہیں جس سے یہ کمی فی الجملہ پوری ہو سکتی ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے ایک کتاب لکھی ہے اس کا نام رکھا ہے ”اللباب فی ما یقولہ الترمذی وفی الباب“ پھر حضرت بنوری نے بھی کتاب لکھنی شروع کی تھی فرمایا کہ میں مانی الباب جو ترمذی کی ہیں، ان کی احادیث کی تخریج کر رہا ہوں اور ان کا نام رکھ رہا ہوں۔ ”لب اللباب فی تخریج ما یقول الترمذی وفی الباب“ اور پھر مولانا حبیب اللہ مختار صاحب شہید نے اس پر بہت محنت کی اور اس کا نام رکھا ”کشف النقاب“ پھر مولانا کو شہید کر دیا گیا پھر اس کے بعد وہ کام ضائع ہو گیا اور وہ منظر عام پر کم آیا۔

اب **وفی الباب** میں جو روایات ہوتی ہیں وہ کہاں ہوتی ہیں؟

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی ”العرف الشہذی“ میں لکھا ہے کہ مسند امام احمد بن حنبل میں عموماً وہ روایات مل جاتی ہیں۔ لیکن ہمارے شیخ مولانا نعمانیؒ فرماتے تھے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ بعض روایات مسند امام احمد میں مل جاتی ہیں اور بعض روایات نہیں بھی ملتی۔

اب **وفی الباب عن فلان** کا کیا مطلب ہے؟ اس کے دو مطلب ہیں۔

۱۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں لکھا ہے کہ امام ترمذی کے **وفی الباب عن فلان** کہنے کا یہ مطلب ہوتا

ہے کہ امام ترمذیؒ کا یہ مقصود نہیں ہے کہ جو حدیث یہاں موجود ہے بعینہ یہی حدیث اتنے سارے صحابہ سے موجود ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اتنے سارے صحابہ کرام سے دیگر احادیث مروی ہیں جن کو اس باب کے تحت لکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ دوسرا مطلب امام العصر رئیس الطائفہ علامہ رشید احمد گنگوہیؒ کی الکوکب الدری میں ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ وئی الباب عن فلان کا مطلب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ باب کی روایت معنی کے اعتبار سے حدیث تک پہنچ چکی ہے۔ یہاں تک کہ ایک جماعت کثیرہ سے یہ روایت مروی ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے جو معنی بیان کیا وہ علامہ سیوطیؒ کے معنی کے بالکل برخلاف ہے تو اس میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ ”بسا اوقات امام ترمذیؒ کی وئی الباب عن فلان کہنے سے یہ والی غرض ہوتی ہے جو حضرت گنگوہیؒ نے بتائی اور بسا اوقات وہ غرض ہوتی ہے جو علامہ سیوطیؒ نے بتائی۔

خصوصیت نمبر ۳:

امام ترمذیؒ کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ عموماً فقہاء کے اختلاف کو ذکر کرتے ہیں اور مسائل فقہیہ میں فقہاء کے اقوال کو ذکر کرتے ہیں۔

خصوصیت نمبر ۴

فقہاء کے دلائل ذکر کرتے ہیں اور مسئلے میں جو متعارض احادیث ہوتی ہیں ان کو ذکر کرتے ہیں جو کہ مقاصد میں سب سے اہم مقصد ہے کیونکہ سب سے زیادہ مقصود علوم حدیث میں صحیح احادیث ہیں تو احادیث میں صحیح کو ضعیف سے ممتاز کیا جائے تاکہ لوگ اس پر عمل کر کے اس کا اتباع کریں اور ضعیف کو چھوڑ دیں۔

خصوصیت نمبر ۵

امام ترمذیؒ کی کوشش ہوتی ہے کہ اپنی کتاب میں حدیث کی علل کو ذکر کریں اور اپنی کتاب میں یہ بتاتے ہیں کہ حدیث کا حکم کیا ہے صحیح ہے یا ضعیف ہے اور راویوں کا حکم بیان کرتے ہیں اور اس کی علت بتاتے ہیں۔

خصوصیت نمبر ۶

امام ترمذیؒ کی عادت ہے کہ جس صحابی سے حدیث نقل کر چکے تو وئی الباب کہہ کر اس صحابی کا اعادہ نہیں کرتے البتہ کبھی کبھی چند ابواب میں اپنی اس عادت کی مخالفت کی ہے۔ کتاب ترمذی ثانی میں ”باب صفة شجر الجنة میں ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے عن النبی ﷺ قال فی الجنة شجر یسیر الراکب فی ظلها مائة عام۔ اس میں آگے وئی الباب عن ابی سعید الخدریؓ فرمایا حالانکہ ابوسعیدؓ کی حدیث تو ذکر کر چکے۔

خصوصیت نمبر ۷

امام ترمذیؒ کی خصوصیت ہے کہ بعض احادیث کو مختصر اذکر کرتے ہیں اور اشارہ کرتے ہیں کہ یہ حدیث طویل ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کبھی کہہ دیتے ہیں ”وفیه قصة“ یا ”وفیه کلام اکثر من هذا“

خصوصیت نمبر ۸

ترمذی کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر راوی کا نام مشترک ہو تو اس کا فرق ذکر کرتے ہیں مثلاً در راوی ہیں دونوں کا نام یزید ہے، نام مشترک ہے تو امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ یزید الفارسی ہے اور یہ یزید الرقاشی ہے۔ تو فرق بتا دیتے ہیں۔

خصوصیت نمبر ۹

مشترک کنیتوں میں فرق بتانا بھی امام ترمذی کی خصوصیت ہے مثلاً دو آدمیوں کی کنیتیں ابو حازم ہیں تو فرماتے ہیں کہ یہ ابو حازم الزہد ہے اور یہ ابو حازم الشجعی ہے۔

خصوصیت نمبر ۱۰

کبھی ایسی حدیث جو بالکل ضعیف ہوتی ہے اور اسکے راویوں کی جہالت اور ضعف سب کو معلوم ہوتا ہے اس کے باوجود امام ترمذی اس کو حسن کہہ دیتے ہیں۔

تو اب علماء فرماتے ہیں کہ شاید امام ترمذی کے یہاں وہ راوی قابل قبول ہے اس لیے انہوں نے اسے حسن کہہ دیا حالانکہ جمہور کے یہاں وہ راوی ضعیف ہے۔

دوسری وجہ یہ ہوتی ہے کہ امام ترمذی کے پاس دوسرے شواہد اور متابعات موجود ہیں جن کی وجہ سے امام ترمذی نے اسے حسن کہہ دیا۔

خصوصیت نمبر ۱۱

امام ترمذی کبھی حسن کو غریب کے ساتھ ذکر کرتے ہیں کہتے ہیں ”ہذا حدیث حسن غریب“ عموماً امام ترمذی کی عادت ہے کہ حسن کو غریب پر مقدم کرتے ہیں لیکن بسا اوقات اس کے الٹ کر دیتے ہیں ”باب ما جاء فی الأربع قبل العصر“ اس میں فرمایا ”ہذا حدیث غریب حسن“ ورنہ عموماً حسن غریب کہنے کی عادت ہے۔

حافظ عراقی نے بھی فرمایا کہ مصنف عموماً حسن کو غریب پر مقدم کرتے ہیں۔ کبھی اسکے برعکس بھی کر دیتے ہیں۔ بظاہر جو وصف غالب ہوتا ہے اس کو مقدم کرتے ہیں اگر حسن غالب ہو تو حسن اور اگر غریب غالب ہو تو غریب کو مقدم کریں گے۔

خصوصیت نمبر ۱۲

کبھی امام ترمذی صحیح اور حسن کو جمع کرتے ہیں اور کہتے ہیں ”ہذا حدیث حسن صحیح“

خصوصیت نمبر ۱۳

کبھی حسن و غریب کو جمع فرما کر کہتے ہیں کہ ”ہذا حدیث حسن غریب“

خصوصیت نمبر ۱۴

کبھی تینوں وصفوں کو جمع فرماتے ہیں اور کہتے ہیں ”ہذا حدیث حسن غریب صحیح“ اور اس طرح جمع کرتے پر مشہور اشکال ہے جس کے مختلف جوابات دیے گئے

ترندی کی شروعات

جامع ترمذی کی بہت سی شروحات ہیں اور اکثر شروحات نامکمل ہیں

- ۱۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے قوت المعتمدی میں لکھا ہے کہ مکمل اور پہلی شرح ہے ”قاضی ابوبکر ابن العربی ماکھی“ کی عارضۃ الاحوذی۔ یہ ترمذی کی شروحات میں سب سے مشہور شرح ہے۔
- ۲۔ حافظ ابن حجر عسقلانی اور بہت سے دیگر ائمہ نے ان کا نام لیا ہے اور اس شرح کے مندرجات بھی اپنی شرح میں ذکر کیے ہیں۔
- ۳۔ دوسری شرح ابن سید الناس الیمیری کی ہے ”المنقح الشدی فی شرح الترمذی“۔ یہ نامکمل شرح ہے
- ۴۔ شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی کی شرح ہے جو مختصر ہے
- ۵۔ ایک شرح ہے ”شرح الحافظ ابن ملقم“ یہ بھی نامکمل ہے
- ۶۔ شرح الحافظ ابن رجب البغدادی (یہ بھی پتہ نہیں مکمل ہے یا نامکمل)
- ۷۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی بھی ایک شرح ہے چنانچہ حافظ نے فتح الباری میں حدیث اسی مسابطة قوم فبال قائما کی شرح میں لکھا ہے کہ حضور ﷺ سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کے متعلق کوئی صحیح حدیث مروی نہیں جیسا کہ میں نے شرح ترمذی کے اوائل میں اسکوی بیان کیا ہے۔۔۔۔۔۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حافظ نے ترمذی کی شرح لکھنی شروع کی تھی
- ۸۔ حافظ ابن رسلان بلقینی کی ایک شرح ہے ”العراۃ الشدی علی جامع الترمذی“ یہ نامکمل شرح ہے
- (یہ سب نو تصدیین کی شروحات ہیں)

”قوت المفتدی علی جامع الترمذی“ جو علامہ جلال الدین سیوطیؒ کی ہے اور یہ مکمل شرح ہے جو آج ملتی ہے ترمذی کے حاشیہ پر۔ اس کا خلاصہ کیا ہے ”علامہ سید علی ابن سلیمان الدہلیؒ نے اس کا نام ہے ”نفع قوت المفتدی“ اسی طرح مولانا اشفاق الرحمنؒ کا ندھلویؒ کی شرح ہے ”الطیب الشذی علی جامع الترمذی“ یہ بھی آج نہیں ملتی مشہور شروحات جو آج ملتی ہیں ان کے نام یہ ہیں

- ۱۔ تحفة الاحوذی : شرح جامع الترمذی یہ چار جلدوں میں مکمل ہے۔ یہ عبدالرحمن مبارک پوری جو غیر مقلد عالم ہیں ان کی ہے۔ ان کی وفات ۱۳۵۳ ہجری میں ہے۔ یہ مشہور شرح ہے جو آج عوام میں اور علماء میں متداول ہے۔
- ۲۔ معارف السنن : حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ، بنوری ٹاؤن کے مدیر، رئیس انہوں نے اپنے استاد علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے افادات کی روشنی میں یہ شرح لکھی ہے۔ یہ طلبہ و اساتذہ دونوں کے لیے مفید ہے۔ چھ جلدوں میں ہے ابواب الحج کے آخر تک لکھی پھر اسکے بعد حضرت نہ لکھ سکے اور وفات ہو گئی۔

“افادات” یا “درسی تقاریر”

- ۱۔ علامہ رشید احمد ننگوئیؒ کی ”المسک الذکی“ یہ پہلی ملتی تھی اب کچھ عرصے سے نایاب ہے۔ یہ درسی تقریر تھی
- ۲۔ حضرت مولانا محمود الحسن دیوبندیؒ کی ہے ”تفسیر ترمذی“ عربی میں یہ..... چھپ بھی گئی ہے ”التفسیر

لترمذی۔ اردو میں حضرت مولانا محمود الحسن دیوبندی کی ”الورد الشذی“ ہے

۳۔ امام العصر علامہ انور شاہ کشمیری کی درسی تقریر ہے جن کی ولادت ۲۷ شوال ۱۲۹۲ ہجری ہے اور وفات ۳ صفر ۱۳۵۲ ہجری کی ہے۔ ان کے ایک شاگرد مولانا محمد چراغ پنجابی نے عربی میں درسی تقریر جمع کی ہے ”العرف الشذی“

۴۔ اسی طرح درسی تقریر میں سب سے شاندار تقریر ”الکوکب الدری علی جامع الترمذی“ ہے۔ رئیس الفقہاء والمحدثین شیخ المشائخ العارف الکبیر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کی ہے۔ انہوں نے ترمذی دس مہینے یا اس سے زیادہ پڑھائی اور ان کے تلمیذ رشید الادیب الاریب المنحدث الفقیہ ”حضرت مولانا یحییٰ کاندھلوی“ (جو شیخ الحدیث مولانا زکریا کے والد ہیں) نے یہ درسی تقریر جمع فرمائی۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی نے اس پر حاشیے لکھے اور وہ بڑی شاندار اور جاندار شرح بن گئی الکوکب الدری کے نام سے۔

کیا جامع ترمذی میں کوئی ایسی حدیث ہے جو غیر معمول بہا ہو؟

امام ابوداؤد دقتر مانتے ہیں کہ میری ابوداؤد میں کوئی بھی ایسی حدیث نہیں ہے جو غیر معمول بہا ہو۔ اور کسی امام کا اس پر عمل نہ ہو۔ ہر ہر روایت پر کسی نہ کسی امام کا عمل ہے۔ لیکن جامع ترمذی کے متعلق مصنف نے العلیل الصغریٰ میں فرمایا کہ جامع ترمذی میں ہر حدیث پر کسی نہ کسی امام کا عمل ہے سوائے دو حدیثوں کے۔

۱۔ حدیث شارب خمر کے متعلق آتی ہے کہ اگر شارب خمر چوتھی مرتبہ شراب پیئے تو اس کو قتل کر دو تو فرمایا کہ اس پر کسی کا عمل نہیں ہے

۲۔ دوسری حدیث کتاب الصلوٰۃ میں آتی ہے صفحہ نمبر ۴۷ ”جمع رسول اللہ ﷺ بین الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء فی المدینۃ من غیر خوف ولا مطر“ قال فقیل لابن عباس ما اراد بهذا الک؟ قال اَرَادَ اَنْ لَا تَخْرُجَ امْتَه (یہ حدیث باب الجمع بین الصلوٰتین میں آتی ہے)۔

حضور ﷺ نے ظہر اور عصر اور مغرب اور عشاء کو بغیر عذر کے جمع فرمایا۔ امام ترمذی نے فرمایا کہ اس روایت پر کسی بھی امام کا عمل نہیں ہے۔

البتہ ”الکوکب الدری“ شرح الترمذی میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں ان دونوں روایات پر عمل ہے وہ اس طرح کہ جمع بین الصلوٰتین کی جو حدیث ہے اس کو حنفیہ جمع صوری پر محمول کرتے ہیں۔ صورنا جمع مراد ہے نہ کہ حقیقت میں تو پہلی نماز کو آخر وقت میں اور دوسری کو اول وقت پر پڑھنا یہ معذور اور مسافر کے لیے صحیح ہے۔

اور دوسری حدیث جو شارب خمر کے چوتھی مرتبہ شراب پینے پر قتل کے متعلق ہے وہ محمول ہے حنفیہ کے یہاں سیاست پر کہ سیارہ اگر امام چوتھی مرتبہ مصلحت دیکھے تو قتل کر سکتا ہے۔ تو حنفیہ کے یہاں دونوں حدیثیں معمول بہا ہیں۔

حدیث شریف کی سند: علامہ ابن مبارک کا مقولہ ہے: الاسناد من الدین لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء (ترمذی، کتاب العلیل ۲۳۴) (او کما قال) فرمایا کہ اگر سند نہ ہوتی تو جس کا جودل چاہتا کہہ دیتا۔

تو سند کا جاننا ضروری ہے۔ لہذا حدیث شریف کو جاننے سے پہلے اس کی سند کو جاننا ضروری ہے۔
سند کی تعریف : مایوصل الی المتن، یعنی سند وہ ہوتی ہے جو متن تک پہنچا دے
متن کی تعریف : اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان متن ہوتا ہے

سند کی تفصیل : اللہ کے پاک نبی ﷺ کی وفات کو ۱۲۰ سے زیادہ سال کا عرصہ گزر چکا۔ اس دوران اللہ کے پاک نبی ﷺ سے ہم
تک جتنے واسطے ہیں ان کی تعداد تقریباً ۳۰ ہے۔ جیسے صوفیاء کرام کے سلسلے میں تقریباً ۴۰ واسطے ہیں ہم سے لے کر جناب رسول
اللہ ﷺ تک ”چشتیہ، صابریہ، نقشبندیہ، سہروردیہ ان چار سلسلوں میں تقریباً چالیس یا پچاس واسطے ہیں۔

اور سلسلہ حدیث میں تعداد تیس ہے۔ اس سند کے سلسلے کو ہم چار حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ پہلا حصہ: اس عاجز (محمد زکریا مدنی سے) سے لے کر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تک

۲۔ دوسرا حصہ: شاہ ولی اللہ سے عمر ابن طبرزد البغدادی تک

۳۔ تیسرا حصہ: عمر ابن طبرزد البغدادی سے لے کر امام ترمذی (مصنف ترمذی) تک

۴۔ چوتھا حصہ: مصنف ترمذی سے رسول اللہ ﷺ تک

سند کا پہلا، دوسرا، تیسرا حصہ تو اسی طرح رہے گا لیکن چوتھا حصہ مصنف کتاب سے رسول اللہ ﷺ تک ہر حدیث میں

بدلتا رہے گا۔

قطعة اولی

حدثنا و اجارنا الشيخ عبدالرؤف الغزنوی (یہ اس وقت ڈیفنس کی جامع مسجد ”طوبی“ کے امام ہیں۔ بنوری ٹاؤن کے
استاد حدیث ہیں، جامع ترمذی پڑھاتے ہیں۔ اس کے علاوہ دارالعلوم دیوبند کے فاضل ہیں)

عن الشيخ مفتی سعید احمد بالن بوری

عن الشيخ ابراهيم البلیاوی

عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن دیوبندی (اسیر مالٹا)

عن الشيخ قاسم العلوم والخیرات مولانا قاسم النانوتوی

عن الشيخ عبدالغنی الدهلوی

عن الشيخ شاه محمد اسحق

عن الشيخ شاه عبدالعزيز الدهلوی

عن والده الشيخ شاه ولی الله ابن شيخ عبدالرحيم الدهلوی

قطعة ثانیہ قال الشيخ ولی الله

اخبرنا الشيخ ابو طاهر الممدنی

عن ابیه الشیخ ابراہیم الکردی

عن الشیخ المزاحی

عن الشیخ الشہاب احمد السبکی

عن الشیخ النجم الغیطی

عن الزین زکریا

عن العز عبدالرحیم

عن الشیخ عمر المراغی

عن الفخر ابن البخاری

عن عمر ابن طبرزد البغدادی

قطعة ثالثة: قال الشیخ عمر ابن طبرزد

اخبرنا الشیخ ابو الفتح عبد الملک

قال اخبرنا قاضی زاهد ابو عامر

قال اخبرنا ابو محمد عبد الجبار

قال اخبرنا ابو العباس محمد ابن احمد ابن محبوب ابن فضیل المحبوبي

قال اخبرنا ابو عیسیٰ محمد ابن عیسیٰ الترمذی

قطعة رابعة: قال ابو عیسیٰ الترمذی

حدثنا قتیبہ ابن سعید

قال اخبرنا ابو عوانة

عن مصعب ابن سعد

عن سماک ابن حرب

عن ابن عمرؓ

عن النبی ﷺ قال لا تقبل صلوۃ بغير طهور ولا صدقة من غلول

توضیح: کو ملاکل (۲۹) افراد کی تعداد ہے اس کو سند حدیث کہا جاتا ہے۔

سند نمبر ۲: و ایضا اجازنی الشیخ مولانا محمد عبد الرشید النعمانی رحمہ اللہ تعالیٰ رحمة واسعة

عن شیخہ شیخ الحدیث العلامة حیدر حسن خان التونکی عن الشیخ مولانا فضل الرحمن الكنجد مراد

آبادی قال اجازنی الشیخ شاہ عبدالعزیز المحدث الدہلوی عن ابیه الشیخ شاہ ولی اللہ الدہلوی

(یہ سند عالی ہے کیونکہ علامہ حیدر حسن خان رحمہ اللہ کو مولانا فضل الرحمن رحمہ اللہ سے اجازت حدیث حاصل ہے اور ان کو حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے۔ شریعت و طریقت ص۔ ۶ پر ارواح ثلاثہ سے نقل کیا ہے کہ مولانا فضل الرحمن رحمہ اللہ سے اجازت حاصل کی تھی۔ حضرت مولانا نعمانی صاحب رحمہ اللہ نے اپنے حالات میں لکھا ہے کہ ہمارے مولانا حیدر حسن خان حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر کی کے خلیفہ بھی تھے۔)

سند نمبر ۳: و ایضا اجازنی الشیخ فقیہ العصر المفتی عبد الستار رئیس دار الافتاء بجامعة خیر المدارس ملتان رحمہ اللہ تعالیٰ قال حدثنی و اجازنی الشیخ مولانا عبد الرحمن الكامل فوری عن الشیخین الجلیلین شیخ الہند الدیوبندی و الشیخ خلیل احمد الساہارنفوری رحمہما اللہ تعالیٰ سند نمبر ۴: و ایضا اجازنی الشیخ مولانا سیف اللہ امام المسجد الهاشمی فی پیر الہی بخش کالونی عن امام العصر الشیخ محمد انور کشمیری و قد قرأ علیہ الدرۃ النہائی حین نزل الشیخ فی دابھیل ﴿تمت مقدمة الكتاب﴾

قال الشیخ المکرم المفخم المشہر بین الافاق المرحوم المغفور مولانا محمد اسحق کتاب کی ابتداء قال الشیخ المکرم المفخم المشہر بین الافاق سے شروع ہو رہی ہے تو اس میں حضرت شاہ اسحاق کے شاگرد نے کہا قال الشیخ تو حضرت شاہ صاحب کے شاگرد حضرت شاہ عبدالغنی دہلوی ہیں جن کا یہ مقولہ ہے۔

۲۔ حضرت گنگوہیؒ کی ”الکوکب الدری“ میں یوں لکھا ہے کہ اصل میں مولانا احمد علی سہارنپوریؒ مجاز سے ہندوستان آئے تھے اور وہاں آ کر انہوں نے اپنی سند لکھوائی (قال الشیخ مولانا محمد اسحق۔۔۔۔۔) تو یہ بھی مولانا محمد اسحق کے شاگرد ہیں تو اس لیے مولانا احمد علی سہارنپوریؒ کی سند ہماری کتابوں میں لکھی ہوئی ہے۔ تو شاہ محمد اسحق کے دونوں شاگرد ہیں۔ شاہ عبدالغنی دہلویؒ بھی اور مولانا احمد علی سہارنپوریؒ بھی اس لیے یہاں کتاب کی ابتداء قال الشیخ شاہ محمد اسحق سے شروع ہوئی کیونکہ اس کے لکھنے والے مولانا احمد علی سہارنپوریؒ ہیں (مولانا احمد علی سہارنپوریؒ کے کتب حدیث پر حواشی بھی ہیں۔ بخاری کے شروع کے ۲۵ پاروں کے حاشیے انہوں نے لکھے اور باقی ۵ پاروں کے حاشیے مولانا قاسم نانوتویؒ نے لکھے)

قطعة اولیٰ:

حدثنا الشیخ مفتی عبدالرؤف الغزنوی، قال حدثنا الشیخ مفتی سعید احمد بالن بوری، قال حدثنا الشیخ ابراہیم البلیاوی، قال حدثنا شیخ الہند مولانا محمود الحسن، قال حدثنا الشیخ مولانا محمد قاسم النانوتوی، قال حدثنا الشیخ شاہ عبدالغنی الدہلوی، قال حدثنا شاہ محمد اسحق، قال الشیخ المکرم المفخم المشہر بین الافاق المرحوم و المغفور مولانا محمد اسحق، حصل لی الاجازة والقراءة والسماعة، الاجل والحبر، الابلج، الذی فاق بین الاقران بالتمیز، اعنی الشیخ عبدالعزیز و حصل له الاجازة والقراءة والسماعة عن والده الشیخ ولی اللہ بن الشیخ عبدالرحیم الدہلوی

حدثنا الشيخ مفتی عبدالرؤف الغزنوی، قال حدثنا الشيخ مفتی سعید احمد بالن بوری، قال حدثنا الشيخ ابراهیم البلیاوی، قال حدثنا شیخ الہند مولانا محمود الحسن، قال حدثنا الشيخ مولانا محمد قاسم النانوتوی، قال حدثنا الشيخ شاہ عبدالغنی الدہلوی، قال حدثنا شاہ محمد اسحق حصل لی الاجازة والقراءة والسماعة - شاہ اٹل فرماتے ہیں مجھے (شاہ اٹل صاحب کو) اجازت اور قرآءة حاصل ہوئی۔ (من الشيخ الاجل بڑے شیخ والحبہ نیک عالم (النجدر ۱۳۳) الابل - معزز بجل (کرم سے) معزز ہونا اور (ن، س) سے خوش ہونا ص ۲۸ النجد

الذی فاق بین الاقران بالتمیز - جو اپنے ہم عمروں میں ممتاز شان رکھتے تھے اعنی الشيخ عبدالعزیز و حصل له الاجازة والقراءة والسماعة عن والده الشيخ ولی الله بن الشيخ عبدالرحیم الدہلوی

میری مراد اس سے شاہ عبدالعزیزؒ میں اور شاہ عبدالعزیزؒ کو اپنے والد شاہ ولی اللہ بن الشیخ شاہ عبدالرحیم دہلوی سے اجازت اور قرأت اور سماعت حاصل ہے۔

قال الشيخ شاه ولی الله اخبرنا به الشيخ ابو الطاهر المدني عن ابيه الشيخ ابراهيم الكردي عن الشيخ المزاحي عن الشهاب احمد السبكي عن الشيخ النجم الغيطي عن الزين زكريا عن العز عبدالرحيم عن الشيخ عمر المراغي عن الفخر ابن البخاري عن عمر ابن طبرزد البغدادي

قطعة ثانية

قال الشيخ شاه ولی الله اخبرنا به الشيخ ابو الطاهر المدني عن ابيه الشيخ ابراهيم الكردي عن الشيخ المزاحي عن الشهاب احمد السبكي عن الشيخ النجم الغيطي عن الزين زكريا عن العز عبدالرحيم عن الشيخ عمر المراغي عن الفخر ابن البخاري عن عمر ابن طبرزد البغدادي

شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں مجھے شیخ ابو طاهر الدینی نے اپنے والد شیخ ابراهیم الکروی سے حدیث نقل کی۔ انہوں نے شیخ مزاحی سے انہوں نے شہاب احمد سبکی سے انہوں نے شیخ نجم الغیٹی سے انہوں نے زین زکریا سے انہوں نے عز عبدالرحیم سے انہوں نے شیخ عمر المراغی سے انہوں نے فخر بن البخاری سے انہوں نے عمر بن طبرزد البغدادی سے۔

قطعة ثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم: (عمر ابن طبرزد البغدادی قال) اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبد الملك بن ابی القاسم عبد الله بن ابی سهل الهروی الكروخی فی العشر الاول من ذی الحجة سنة سبع واربعين وخمسمائة بمكة شرفها الله وانا اسمع، قال انا (یعنی اخبرنا) القاضي الزاهد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدی قرأة عليه وانا اسمع فی ربيع الاول سنة اثنين وثمانين واربعمئة، قال الكروخی واخبرنا الشيخ ابو نصر عبد العزيز بن محمد بن علی بن ابراهيم التریاقی و الشيخ ابوبکر احمد بن عبد الصمد بن ابی الفضل بن ابی حامد الغورجی رحمهما الله تعالی قرأة عليهما وانا اسمع فی ربيع الآخر من سنة احدى وثمانين واربع مائة، قالوا اخبرنا ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد الله بن ابی الجراح الجراحی المروزی المرزبانی قرأة عليه، (قال) اخبرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل المحبوبي المروزی. فاقربه الشيخ الثقة الامین اخبرنا ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة بن موسیٰ الترمذی الحافظ قال ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

بسم الله الرحمن الرحيم: (عمر ابن طبرزد البغدادی قال) اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبد الملك بن ابی القاسم عبد الله بن ابی سهل الهروی الكروخی فی العشر الاول من ذی الحجة سنة سبع واربعين وخمسمائة بمكة شرفها الله وانا اسمع
عمر ابن طبرزد البغدادی کہہ رہے ہیں کہ مجھے حدیث سنائی ہے ابو الفتح عبد الملك نے ذی الحج کے پہلے عشرہ میں ۵۴۷ ہجری میں مکہ مکرمہ میں، اور میں سن رہا تھا۔
(اخبرنا، استاد نے اور شاگرد پڑھے) لیکن یہاں اس کے الٹ ہو رہا ہے۔ اس لیے کہ متقدمین کے یہاں حدیث اور خبر نامیں کوئی فرق نہیں ہے۔

(متقدمین۔ تین صدی سے پہلے کے علماء کہلاتے ہیں)

قال انا (یعنی اخبرنا) القاضي الزاهد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدی قرأة عليه وانا اسمع فی ربيع الاول سنة اثنين وثمانين واربعمئة ... ابو الفتح کہتے ہیں قاضی زہد ابو عامر محمود بن قاسم نے مجھے حدیث اس طرح سنائی کہ ان پر تلاوت کی جا رہی تھی اور میں سن رہا تھا (یعنی حدیث نہ میں نے خود پڑھی نہ استاد نے پڑھی بلکہ دوسرے کسی شاگرد نے پڑھی استاد کے سامنے اور میں نے بھی سنی) ربیع الاول ۴۸۲ ہجری میں

قال الكروخی واخبرنا الشيخ ابو نصر عبد العزيز بن محمد بن علی بن ابراهيم التریاقی و الشيخ ابوبکر احمد بن عبد الصمد بن ابی الفضل بن ابی حامد الغورجی رحمهما الله تعالی قرأة عليهما وانا اسمع فی

ربیع الآخر من سنة احدى وثمانين واربع مائة

(یہاں سے امام کروخی بتلا رہے ہیں کہ میرے تین استاد ہیں (۱) پہلے استاد قاضی زاہد ابو عامر محمود ابن قاسم بن محمد الازدی (۲) دوسرے استاد شیخ ابو نصر عبدالعزیز (۳) تیسرے استاد شیخ ابوبکر احمد بن عبدالصمد اور یہ تینوں استاد ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد اللہ بن ابی الجراح کے شاگرد ہیں۔)

(تو کروخی فرما رہے ہیں کہ میں نے قاضی زاہد ابو عامر سے ربیع الاول ۴۸۲ ہجری میں) اور ابو نصر عبدالعزیز اور شیخ ابوبکر سے ربیع الآخر ۴۸۱ ہجری میں اس جامع ترمذی کو پڑھا۔ اس طرح کہ ان کے سامنے قرأت کی جارہی تھی۔

قالو۔۔۔۔۔ یعنی امام کروخی کے تین استاد فرما رہے ہیں کہ قالوا خبرنا ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد اللہ بن ابی الجراح الجراحی المروزی المروزی قرأه عليه۔ یعنی ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد اللہ پر قرأت کی جارہی تھی اور ہم سن رہے تھے۔

(قال) خبرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل المحبوبي المروزی۔ عبد الجبار کہہ رہے ہیں کہ ہمیں ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب الحبوبی نے یہ جامع ترمذی سنائی فاقربہ الشیخ الثقة الامین۔ پس اس کا اقرار کیا شیخ ثقہ امین نے

ابو العباس محبوبی کہتے ہیں خبرنا ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة بن موسیٰ الترمذی الحافظ قال ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ۔ ہمیں ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة بن موسیٰ الترمذی نے یہ اپنی کتاب سنائی اور فرمایا ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

تو قال کا مقولہ ہے ابواب الطهارة اور یہاں سے آخر تک پوری کتاب ترمذی، امام ترمذی کا مقولہ بن جائے گی۔

باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور حدثنا قتيبة بن سعيد انا ابو عوانة عن سماك بن حرب ح قال وناهدنا وكيع عن اسراييل عن سماك عن مصعب ابن سعد عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور ولا صدقة من غلول

باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغير طهور حدثنا قتيبة بن سعيد انا ابو عوانة عن سماك بن حرب حالابطهور

ح تحویل سند کے لیے ہے

پہلی سند میں تو امام ترمذی کے استاد قتیبة بن سعید ہیں۔ جبکہ دوسری سند میں امام ترمذی کے استاد ہناد ہیں۔ دونوں سندیں آگے جا کر سماک بن حرب پر مل جاتی ہے۔ اس کو ”مدار اسناد“ کہتے ہیں۔

مدار اسناد کہتے ہیں کہ نیچے سے دوسندیں ہوں اور ایک راوی پر جا کر مل جائیں تو جس راوی پر دونوں سندیں مل جائیں گی وہ راوی مدار اسناد کہلائے گا۔

حاصل له الاجازة والقرأة والسماعة
اجازة، سماعة، قرأة کی وضاحت
اجازة حدیث

اجازت کا مطلب یہ ہے کہ محدث اپنے شاگرد سے کہہ دے کہ تم میری طرف سے احادیث آگے نقل کر دو۔ اجازت کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں

ایک تو یہ کہ باقاعدہ شاگرد استاد کے سامنے پوری حدیث کی کتاب پڑھے اور کہہ دے کہ تم میری طرف سے اسے آگے نقل کر دو۔ جیسے ترمذی، بخاری، یا مسلم پوری پڑھوا کہ کہہ دیا کہ آگے نقل کر سکتے ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اوائل اور اواخر سے روایت پڑھوا کر کہہ دیا کہ تم کو میری طرف سے یہ حدیث آگے نقل کرنے کی اجازت ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کبھی زبانی بھی کہہ دیا جاتا ہے، حدیث پڑھوائی نہیں جاتی۔ ایسے ہی کبھی شاگرد اجازت مانگتا ہے اور استاد اجازت دے دیتا ہے۔

قرأة

قرأت کہتے ہیں شاگرد بڑھے اور استاد نے

سماعة: سماعة کہتے ہیں ”سماع من لفظ الشيخ“ یعنی استاد حدیث کو پڑھے اور شاگرد نے۔ اب اس کو شاگرد آگے نقل کرے گا تو کہے گا ”حدثنا“

قال الشيخ محمد اسحق حصل لی الاجازة والقرأة والسماع

اب قال الشيخ المکرم مولانا اٹحق سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ میں نے اپنے استاد کو یہ احادیث صرف سنائی ہی نہیں بلکہ تینوں چیزیں حاصل ہیں کہ میں نے اپنے استاد کو جامع ترمذی پوری سنائی پھر پوری کتاب ان سے سنی اور پھر ان سے اجازت حدیث حاصل کی تو مولانا اٹحق صاحب نے شاہ عبدالعزیزؒ سے اجازت لی اور انہوں نے اپنے والد شاہ ولی اللہؒ سے اجازت حدیث حاصل کی۔

قرأة علی الشيخ اور سماع من لفظ الشيخ میں علماء کا اختلاف

علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ قرأة علی الشيخ افضل ہے۔ یا سماع من لفظ الشيخ افضل ہے؟ حضرت شیخ الحدیثؒ نے الکوکب الدری کے حاشیے میں لکھا ہے کہ اس میں تین قول ہیں۔

۱۔ امام مالکؒ، امام بخاریؒ اور علماء حجاز کی ایک جماعت کے نزدیک دونوں برابر ہیں چاہے استاد کو سنائے اور چاہے استاد سے سنے، دونوں طریقے برابر ہیں۔

۲۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی ذئبؒ کی رائے یہ ہے کہ شاگرد استاد کو حدیث پڑھ کر سنائے یہ افضل ہے۔ اس سے کہ استاد سے حدیث سنی جائے (یعنی خبرنا والی صورت افضل ہے)۔ کیونکہ اس صورت میں تصحیح ہو جاتی ہے کہ شاگرد اگر کوئی غلطی کرے گا تو استاد اس کی تصحیح کر دیتا ہے۔

۳۔ جمہور اہل مشرق کے نزدیک ”ساع من لفظ الشیخ“ افضل ہے۔ قرآن علی الشیخ سے یعنی استاد کا پڑھنا شاگرد کے پڑھنے سے افضل ہے۔ (الکوکب الدرۃ واپسہ ص ۲۳)

لفظ ”ابن“ کے ضابطے

۱۔ اگر لفظ ”ابن“ دو علمین متاقلین کے درمیان آئے (یعنی ابن سے پہلے والا شخص بیٹا اور بعد والا باپ ہو تو کہیں گے کہ بیٹا نسل ہے باپ کی تو دونوں علم متاقل ہو گئے) اور یہ لفظ ابن سطر کے شروع میں بھی نہ ہو۔

تو اس پہلی صورت میں لفظ ابن کا ”الف“ لکھنے سے بھی ساقط ہو جائے گا اور پڑھنے سے بھی اور ابن اعراب میں ماقبل کے تابع ہوتا ہے۔ ماقبل کی صفت بن کر جیسے ولی اللہ بن عبد الرحیم

۲۔ اگر لفظ ابن علمین متاقلین کے درمیان ہو اور سطر کے شروع میں ہو تو لفظ ابن کا ”الف“ لکھا جائے گا۔ پڑھنے میں نہیں آئے گا۔ باقی یہ کہ اعراب میں ماقبل کی صفت بن کر اس کے تابع ہوگا۔

۳۔ لفظ ابن علمین غیر متاقلین کے درمیان ہو یعنی ماقبل اور مابعد باپ بیٹے نہ ہوں تو لفظ ابن کا ”الف“ لکھنے میں بھی آئے گا اور ماقبل کے لیے خبر بنے کا صفت نہ بنے گا

مثال: عبد اللہ ابن ابی ابن سلول، تو سلول عبد اللہ کی ماں کا نام ہے تو ابی ابن سلول میں ابن کے ماقبل اور مابعد میں رشتہ زوجیت کا ہے نہ کہ باپ بیٹے کا۔ لہذا ابن اعراب میں ابی کے تابع نہ ہوگا

دوسری مثال: محمد بن یزید ابن ماجہ، اب اس میں ماجہ مشہور قول کے مطابق محمد کی ماں کا نام ہے تو اس میں محمد بن یزید تو آپس میں علمین متاقلین ہیں لیکن یزید اور ماجہ یہ دونوں علمین متاقلین نہیں ہیں بلکہ دونوں میں تعلق زوجیت کا ہے

تیسری مثال: عبد اللہ بن عمرو ابن ام مکتوم (مؤذن رسول ﷺ)۔ ام مکتوم یہ عبد اللہ کی والدہ ہیں اور عمرو باپ ہے تو ”عمرو ابن ام مکتوم“ میں ابن سے پہلے عمرو شوہر ہے اور ابن کے بعد ام مکتوم اس کی بیوی ہے تو رشتہ زوجیت کا ہوا۔ اور ابن کا مابعد ماقبل کی خبر بھی ہوگا اور لکھنے میں بھی ”الف“ آئے گا۔

چوتھی مثال: اسی طرح عبد اللہ بن مالک ابن بحینہ۔ محمد بن علی ابن الحنفیہ۔ اسماعیل بن ابراہیم ابن علیہ۔ اسحاق بن ابراہیم ابن راہویہ۔ ان تمام مثالوں میں بھی یہی ضابطہ جاری ہوگا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اخبرنا الشیخ ابو الفتح عبد الملک بن ابی القاسم عبد اللہ بن ابی سهل الهروی

الکروخی فی العشر الاول من ذی الحجہ سنة سبع واربعمین وخمسائة بمکة شرفها اللہ وانا اسمع

الهروی صفت ہے ابو الفتح کی اور ہروری منسوب ہے افغانستان کے مشہور شہر ہرات کی طرف

الکروخی: یہ ہرات کی ایک بستی ہے یہ بھی صفت بنے کا ابو الفتح کی۔

قال انا القاضي الزاهد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدی رحمہ اللہ قرآن علیہ وانا اسمع فی

سنائیں وہ احادیث بالکل صحیح ہیں۔ اس لیے ابو العباس نے جو باقاعدہ اقرار کیا تو عبد الجبار کو کہنا پڑا کہ (فافرّ)۔۔۔) میرے شیخ نے اقرار کیا کہ تم نے حدیث صحیح سنائی

تشریح: اگر استاد حدیث پڑھے تو جب شاگرد اس حدیث کو آگے نقل کرے گا تو کہے گا حدیث اللان۔۔۔۔۔ لیکن اگر شاگرد حدیث پڑھے تو دور رہے ہیں

(۱) ایک تو یہ کہ شاگرد حدیث پڑھے اور استاد خاموش ہو جائے تو استاد کا سکوت دلیل ہے کہ شاگرد نے حدیث صحیح پڑھی ورنہ اگر غلط ہوتی تو استاد سکوت نہ اختیار کرتا بلکہ ٹوک دیتا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ استاد صراحتہ اقرار کرے کہ ہاں تم نے حدیث صحیح سنائی جس طرح یہاں پر ابو العباس نے اقرار کیا کہ ہاں تم نے (یعنی عبد الجبار نے) حدیث صحیح سنائی۔ تو یہ دوسرا درجہ ہے جو اعلیٰ ہے وہ عبد الجبار کو حاصل ہے کہ جب انہوں نے پوری ترمذی ابو العباس کو سنائی تو انہوں نے صراحتہ اقرار کیا کہ ہاں تم نے سب حدیثیں صحیح سنائیں اس لیے اس جملے کے کہنے کی ضرورت پیش آئی۔

اس کی بہت سے مثالیں حدیث کی کتابوں میں آتی ہیں جیسے بخاری جلد ص ۱۳-۱۵، باب القراءة و العرض علی المحدث میں حدیث ضمام بن ثعلبہ ہے۔ نیز ترمذی ص ۱۳۳ حج ایام سعید باب ماجاء اذا ادیت الزکوة فقد قضیت ما علیک میں بھی اسی طرح کی حدیث ہے کہ ایک صحابی آتے ہیں اور آپ ﷺ سے عرض کرتے ہیں کہ یا رسول اللہ آپ کا قصد ہمارے پاس آیا اور اس نے بتایا کہ ہم پر پانچ نمازیں فرض ہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا نعم۔ پھر کہا کہ یا رسول اللہ قسم کھا کر بتائیے کیا آپ کو اللہ نے رسول بنا کر بھیجا ہے تو فرمایا نعم۔ اسی طرح آپ کے قصد نے کہا کہ اسلام میں روزہ ہے، اسلام میں حج ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا نعم۔۔۔)

تو یہاں قاصد نے ایک بات نقل کی اور حضور ﷺ نے اسکی تصدیق فرمادی تو روایت بھی اسی طرح ترمذی میں پتہ چل رہا ہے کہ (فاجرہ۔۔۔۔) کا مصداق امام محبوبی ہیں اور درلیہ بھی۔ یہی قول رائج ہے۔

بعض حضرات نے اور بھی توجیہات کی ہیں

دوسری تشریح: بعض حضرات نے کہا کہ الشیخ الثقلۃ الامین کا مصداق ”عبد الجبار“ ہیں۔ تو جب مصداق یہ ہوں گے تو قائل ان کے شاگرد ہوں گے اور ان کے تین شاگرد ہیں (۱) قاضی زاہد ابو عامر (۲) ابونصر (۳) ابوبکر۔ ان تین میں سے جب کسی نے ابو محمد عبد الجبار کو حدیث سنائی تو سنانے کے بعد پوچھا کہ آپ کے استاد نے آپ کو اسی طرح حدیث سنائی ہے تو اب ابو محمد عبد الجبار نے اقرار کیا۔ لہذا یہاں اس تشریح کے مطابق الشیخ الثقلۃ الامین کا مصداق خود ابو محمد عبد الجبار ہے تو اس کے قائل ان کے شاگرد ہوں گے۔

تیسری توجیہ اور اس کی تشریح

بعض حضرات نے کہا کہ ”اس کا مصداق تو ”محبوبی“ ہی ہیں لیکن اس جملے کے قائل ابو محمد کے شاگرد ہیں۔ اس کی تشریح یہ کی کہ

ابو محمد عبد الجبار کے تین شاگردوں نے حدیث پڑھی ابو محمد عبد الجبار سے اس کے بعد ان کو موقع ملا اور وہ اپنے استاد الاستاذ امام محبوبی کے پاس پہنچ گئے۔ اور ان سے کہا کہ دیکھئے ہمیں آپ کے شاگرد عبد الجبار نے ہم کو آپ کی سند سے اس طرح اس طرح حدیثیں سنائی ہیں کیا یہ صحیح ہیں؟ تو امام محبوبی نے کہا کہ ہاں یہ بات صحیح ہے کہ تم کو میرے شاگرد عبد الجبار نے صحیح حدیثیں سنائی ہیں تو امام محبوبی (الشیخ الثقة الامین) نے اقرار کیا کہ ہاں میرے شاگرد نے تم کو حدیث صحیح سنائی۔

اس تشریح کے مطابق اس جملے کے قائل ابو محمد عبد الجبار کے تین شاگرد ہوں گے اور مصداق امام محبوبی ہوں گے لیکن یہ اس صورت میں ہے کہ ابو محمد عبد الجبار کے شاگردوں نے امام محبوبی کا زمانہ پایا بھی ہو یعنی امام محبوبی کی اتنی زندگی ہو کہ انہوں نے ان کو پایا ہو اور جا کر پھر ان سے پوچھا بھی ہو اور پھر الشیخ الثقة الامین نے اس کا اقرار بھی کیا ہو۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ، علامہ انور شاہ کشمیری، حضرت مولانا یوسف بنوریؒ ان سب حضرات نے پہلی توجیہ کو اختیار کیا ہے کہ اس کا مصداق ”ابو العباس محبوبی“ ہیں اور اس جملے کے قائل عبد الجبار ہیں۔ چنانچہ معارف السنن ص ۹ پر ہے کہ **القریبہ الشیخ الثقة الامین** کا مصداق امام محبوبی ہیں یہ بات ردیہ، درلیہ اور ذوقیہ متعین ہے۔

۱۔ ردیہ: تو اس لیے کہ اثبات ثلاثہ (۱۔ السید الحجازی کا ثبت (۲) ثبت الکورانی (۳) عقود اللالی فی الاسانید العوالی) میں یہ جملہ ہے انا الشیخ الثقة الامین ابو العباس۔۔۔ تو اس میں تصریح ہے کہ اس جملہ کا مصداق ابو العباس محبوبی ہے۔۔۔۔۔ اور ثبت ثانی پر مقدم ہوتا ہے اور ناطق ساکت پر۔۔۔۔۔

۲۔ ردیہ: اس طرح کہ خطیب نے اکافی میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شیخ پر احادیث کی قرأت کرے تو اس کے متعلق اختلاف ہے (۱) بعض اہل ظواہر کے ہاں جب تک اس سنی ہوئی حدیث کا شیخ اقرار نہ کرے اس وقت تک اس حدیث کو روایت کرنا صحیح نہیں۔ (۲) لیکن راجح قول یہ ہے کہ اگر شیخ نے اس حدیث کی قرأت کے لیے اپنے آپ کو فارغ کیا اور اس حدیث کو سننے کے بعد اپنی مرضی سے خاموش رہا۔۔۔ نہ اس پر کوئی جبر و اکراہ تھا۔۔۔۔۔ اور استاد متیقظ تھا غافل نہ تھا تو اس صورت میں اس روایت کو نقل کرنا جائز۔ اور محدث کا خاموش رہنا اور اس حدیث کا بغیر نکیر کے سننا اقرار کے قائم مقام ہوگا۔۔۔۔۔ البتہ اگر محدث صراحتہ اقرار کرے تو یہ افضل ہے۔۔۔۔۔ اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں مثلاً بشیر بن نہیک کہتے ہیں کہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں جا کر ان سے احادیث لکھتا۔۔۔۔۔ پھر جب میں واپس جانے کا ارادہ کرتا تو میں عرض کرتا کیا میں آپ کی ان احادیث کو بیان کر سکتا ہوں؟ تو حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے نعم۔۔۔ اس تمہید کے بعد معلوم ہوا کہ ردیہ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب خبرنا ابو العباس کے بعد فاقربہ الشیخ الثقة الامین کا جملہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اقرار کرنے والے شیخ ابو العباس ہے اور اس جملے کے قائل ان کے شاگرد ابو محمد عبد الجبار ہیں

۳۔ ذوق اور وجدان بھی یہی کہتا ہے کیونکہ اگر الشیخ الثقة کا مصداق ابو محمد عبد الجبار ہوتے تو ضروری تھا کہ یہ جملہ خبرنا ابو العباس سے پہلے ہوتا۔۔۔۔۔ انتہی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤلف

حضرت اقدس مولانا یحییٰ کاندھلوی صاحب، ناقل و جامع ”الکوکب الدری“ کے قلم سے چند تمہیدات:
تمہید کتاب:

اللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، وَالْيَكُ الْمُشْتَكَى، وَأَنْتَ الْمُسْتَعَانُ، وَعَلَيْكَ التَّكْلَانِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى السَّيِّدِ الْمَدْرَةِ^(۱) الْكَرِيمِ، مُحَمَّدٍ الْهَادِي إِلَى مَنِهْجِ قَوْمِهِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ فَائِزِينَ مِنْ بَرَكَاتِهِ بِحَقِّ جَسِيمٍ، أَحْلَهُمُ اللّٰهُ فِي النَّعِيمِ الْمُقِيمِ.

حمد و صلوة کے بعد! یہ نگارشات اس عاجز بندہ اور سراپا خطا... اللہ تعالیٰ اس کی لغزشوں اور کوتاہیوں سے درگزر کرے... نے حضرت اقدس، قطب الارشاد میرے اور ہر معزز مسلمان کے سردار حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کے دربار عالیہ میں جمع کردہ آپ کے قیمتی اور گراں مایہ افادات کو جمع کیا ہے۔ پس اس میں جو کچھ درستی قابل قبول ہے وہ اولاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور ثانیاً میرے آقا استاذ محترم... جو ہر سائل کے سوال کے مرکز ہیں... کی طرف سے ہے اور جو اس میں لغزشیں صادر ہوئی ہیں جو ناقابل قبول ہیں وہ اس عاجز کی طرف منسوب کی جائیں... اور میں سراپا عجز و درستی کو کہاں پاسکتا ہوں؟... بہر حال اللہ تعالیٰ کی ذات پر توکل اور اسی پر اعتماد کرتا ہوں، بے شک وہی غلطی سے محفوظ کرنے والا اور راہ راست پر چلانے والا ہے اور اسی کے ہاتھ میں اسباب خیر اور ہدایت کی لگا میں ہیں۔

علم حدیث کی تعریف، موضوع، وجہ احتیاج اور غایت:
تمہید (۱): علم حدیث کا موضوع:

یہ بات جان لیں کہ علم حدیث کا موضوع ”ذات النبی من حیث انہ نبی و رسول“ ہے۔ یہ قول بہ نسبت قول ثانی کے زیادہ رائج ہے کہ اس کا موضوع ”اقوال الرسول ﷺ“ ہے یا ”آپ ﷺ کے اقوال و افعال و احوال کا مجموعہ اس کا موضوع ہے۔ بہر حال اس علم کا رتبہ اور مقام اس کے موضوع کے رتبہ اور مقام سے واضح ہو جاتا ہے (یعنی جب علم حدیث کا موضوع ذات الرسول ﷺ ہے جو سب سے افضل ہے تو علم حدیث خود بھی افضل العلوم ہوگا)

وجہ احتیاج:

اللہ جل شلہ کافران ہے: ”وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا“ اور ارشاد ہے: ”قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ“ علم حدیث کی ضرورت و احتیاج ان آیات سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ لہذا آپ ﷺ کے ادا امر کی پیروی کرنے اور آپ ﷺ کے نواہی سے بچنے کیلئے ضروری ہے کہ آپ کے احوال و اقوال و کردار کے متعلق معلومات حاصل کی جائیں۔

غایت:

اس علم کی غرض و غایت اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی خوشنودی حاصل کر کے دنیاوی و اخروی کامیابیوں سے ہمکنار ہونا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بدعت چاہے لوگوں کو کتنی ہی خوش نما معلوم ہو لیکن شرعی نقطہ نظر سے وہ قبیح ہی ہے (کیونکہ ”وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا“) پر عمل نہ ہونے کی وجہ سے دراصل وہ مخالفت رسول ﷺ ہے۔ (از مترجم)

تمہید (۲)

حضرت گنگوہی قدس سرہ کی سلسلہ سند:

ہمارے استاذ محترم ادام اللہ مجده کا سلسلہ سند حدیث مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ کی سند حدیث کی طرح ہے۔^(۱) فرق یہ ہے کہ ہمارے استاذ محترم محقق العصر حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کو قراءت اجازت اور سماع حضرت شاہ عبدالغنی دہلوی رحمہ اللہ سے حاصل ہے۔^(۲)

اور ان دونوں یعنی مولانا شاہ عبدالغنی رحمہ اللہ اور مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ کو حضرت شاہ اسحاق صاحب رحمہ اللہ سے اجازت حدیث حاصل ہے۔ باقی سلسلہ سند حدیث ایک ہی ہے وہ سند حدیث مولانا احمد علی سہارنپوری رحمہ اللہ کے مطبع سے صحیح بخاری مسلم، ترمذی وغیرہ کے شروع میں طبع ہو چکی ہے۔ (از مترجم: حضرت شاہ اسحاق سے لے کر مصنف کتاب تک پوری سند اس طرح ہوگی:)

قال الشيخ المكرم المفخم المشتهر بين الافاق المرحوم المغفور مولانا محمد اسحق، حصل لى الاجازة والقراءة والسماعة، من الشيخ الاجل والجبر الابلج، الذى فاق بين الاقران بالتميز، اعنى الشيخ عبدالعزيز وحصل له الاجازة والقراءة والسماعة عن والده الشيخ ولى الله بن الشيخ عبدالرحيم الدهلوى.

قال الشيخ ولى الله اخبرنا به الشيخ ابو الطاهر المدني عن ابيه الشيخ ابراهيم الكردي عن الشيخ المزاحى عن الشهاب احمد السبكي عن الشيخ النجم الغيطى عن الزين زكريا عن العز عبدالرحيم عن الشيخ عمر المراغى عن الفخر ابن البخارى عن عمر ابن طبرزد البغدادى الخ. بسم الله الرحمن الرحيم: (عمر ابن طبرزد البغدادى قال) اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبدالملك بن ابى القاسم عبد الله بن ابى سهل الهروى الكروخى فى العشر الاول من ذى الحجة سنة سبع

(۱) حضرت مولانا احمد علی رحمہ اللہ کی سند حدیث چونکہ کتب حدیث کے اوائل میں مطبوع ہے جیسا کہ جامع ترمذی میں ابھی آ رہی ہے... اس لیے حضرت اقدس والد ماجد امجد ہم نے ان کے سند کا حوالہ دیا ہے اور سند کے ابتدائی حصے میں جو فرق قیاس پر جمیع فرما دی ہے

(۲) قلت: شیخ عبدالغنی صاحب کو اپنے والد بزرگوار سے بھی اجازت حاصل ہے، جیسا کہ مقدمہ اوپر مذکور ہے اور ان کی مشہور اسانید ”البائع الجنی فی اسانید الشیخ عبدالغنی“ کے نام سے طبع ہو چکی ہے

واربعین وخمسائة بمكة شرفها الله وانا اسمع، قال انا (يعنى اخبرنا) القاضي الزاهد ابو عامر محمود بن قاسم بن محمد الازدى رحمه الله قراءة عليه وانا اسمع فى ربيع الاول من سنة اثنين وثمانين واربعمائة ۴۸۲، قال الكروخى واخبرنا الشيخ ابونصر عبدالعزيز بن محمد بن على بن ابراهيم الترياقى و الشيخ ابوبكر احمد بن عبد الصمد بن ابى الفضل بن ابى حامد الغورجى رحمهما الله تعالى قراءة عليهما وانا اسمع فى ربيع الآخر من سنة احدى وثمانين واربع مائة، قالوا اخبرنا ابو محمد عبد الجبار بن محمد بن عبد الله بن ابى الجراح الجراحى المروزى المرزبانى قراءة عليه، (قال) اخبرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضيل المحبوبى المروزى فافر به الشيخ الثقة الامين اخبرنا ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى الترمذى الحافظ قال ابواب الطهارة عن رسول الله ﷺ

تمہید (۳)

”ابو الفتح“ کس کا مقولہ ہے؟

اس وقت کے متداول نسخے جو مطبوع ہیں ان میں سے اکثر نسخے اُس نسخے کی نقل ہیں جو مولانا احمد علی صاحب^(۱) عرب سے لائے تھے اور اس میں ابتداء سند اس طرح تھی: ”اخبرنا الشيخ ابو الفتح عبد الملك بن ابى القاسم عبد الله الخ“ شاید یہ عبارت شیخ ابو الفتح کے شاگردوں میں سے کسی نے لکھی ہے (از ترجم: بظاہر اخبرنا الشيخ ابو الفتح، یہ عمرو بن طبرزد البغدادی کا مقولہ ہے۔ کما ہوا للظاہر) یہ نسخے پھر کئی پیشی کے بغیر یوں ہی چھپتے رہے لیکن ظاہر ہے کہ ”جامع ترمذی“ کی ابتداء ”ابواب الطهارة“ سے ہے ”اخبرنا الشيخ“ سے نہیں۔

تمہید (۴)

ناقل و جامع کی سند حدیث کا بیان:

جب حدیث شروع کرنے سے پہلے سند ذکر کرنا ضروری ہے تو ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں (حدیث کے ہر معلم اور محترم کو اپنے اساتذہ اور پھر سند کا ذکر کرنا چاہئے) اخبرنا الحبر القم مقام والبحر الزاخر الطمطمام مولانا العلامة الألعى الأولد المولى المشتهر بشريف اسمه رشيد أحمد (ان کی بزرگی کی کرنیں روشن رہیں اور ان کے افادات کے حوض سے لوگ سیرابی حاصل کرتے ہیں) قال اخبرنا الشيخ العالم الربانى مولانا الشاه عبد الغنى نور الله مرقده، قال اخبرنا الشيخ المحدث المشتهر بين الآفاق مولانا اسحاق (حضرت گنگوہی قدس سرہ کی سند حدیث کا سلسلہ کچھ یوں

(۱) مولانا رضی الحسن مرحوم نے حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کی ”التقریر علی الترمذی“ میں لکھا ہے: ”مولانا احمد علی صبح سے ظہر تک کتاب نقل کرتے، پھر ظہر کے بعد شاہ اسحاق صاحب کی خدمت میں اس کی قراءت کرتے۔“

ہوا: الشیخ رشید احمد الکنکوی، قال أخبرنا الشیخ شاہ عبدالغنی الدہلوی، قال أخبرنا الشیخ شاہ محمد اسحاق عن الشیخ عبدالعزیز عن والده الشیخ شاہ ولی اللہ بن عبدالرحیم الدہلوی مسند الہند، مترجم) اللہ تعالیٰ ان کو جنت الفردوس میں بلند مقام عطا فرمائے اور اس کام اور محنت پر ثواب جزیل کا مستحق بنائے۔ آمین۔

یہاں سے آگے وہی سند ہے جو کتابوں کے شروع میں موجود ہے۔ لہذا ہمیں مصنف کتاب تک اپنی سند ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

وَأَنَا أَسْمَعُ قَالَ أَنَا الْقَاضِي الزَاهِد... قِرَاءَةً عَلَيْهِ، وَأَنَا أَسْمَعُ

لفظ ”أخبرنا، حدثنا اور قرئ علیہ وَاَنَا أَسْمَعُ“ کی وضاحت:

لفظ أخبرنا اور حدثنا میں یہ فرق ہے کہ کلمہ ثانی سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ استاذ قراءت کرے (اور شاگرد سماع کرے) اور کلمہ اولیٰ سے اشارہ ہے کہ شاگرد استاذ کے سامنے قراءت کرے (اور استاذ سماع کرے) اور تیسرا کلمہ محدثین کے یہاں ”قرئ علیہ وَاَنَا أَسْمَعُ“ استعمال ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ استاذ کے سامنے جتنے طلبہ تھے میں ان میں سے ایک تھا لیکن قاری حدیث میرے علاوہ کوئی اور تھا۔ (لہذا نہ تو میں نے استاذ پر قراءت کی اور نہ ہی استاذ سے سماع کیا اس لیے یہ تیسرا کلمہ ذکر کرتے ہیں۔ از مترجم)

پھر ائمہ کا اس میں اختلاف ہے کہ قراءت علی الشیخ رائج ہے یا سماع من لفظ الشیخ؟^(۱)

أنا أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضیل المصنوع المروزی:

مروزی یہ ”مرؤ“ کی طرف نسبت ہے۔ نسبت کرتے ہوئے لفظ ”زا“ کا اضافہ خلاف قیاس ہے... (جیسے رازی منسوب ہے ”ری“ کی طرف اور اس میں ”زا“ کا اضافہ خلاف قیاس ہے... از مترجم)

فأقربہ الشیخ الثقة الأمین: یہ شیخ ابو العباس محبوبی کی صفت^(۲) ہے۔

(۱) ائمہ کا اختلاف کہ قرأت علی الشیخ افضل ہے یا سماع من لفظ الشیخ؟ ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں:

۱۔ قراءت علی الشیخ اور سماع من لفظ الشیخ دونوں مساوی ہیں۔

۲۔ قراءت علی الشیخ رائج ہے۔

۳۔ سماع من لفظ الشیخ رائج ہے۔

چنانچہ (۱) امام مالک اور ان کے تلامذہ، اہل حجاز کی ایک بڑی جماعت اور امام بخاری مساوات کے قائل ہیں (۲) امام ابو حنیفہ اور ابن ابی ذئب کے نزدیک قراءت علی الشیخ سماع من لفظ سے رائج ہے: امام مالک کی ایک روایت بھی یہی ہے جبکہ جمہور اہل مشرق نے سماع کو قراءت علی الشیخ پر ترجیح دی ہے۔ علامہ زین الدین عراقی اور امام نووی نے اسی کو صحیح مذہب کہا ہے۔ تفصیل ”مقدمہ اوجز المسالک الی موطاء امام مالک“ میں ہے

(۲) دراصل مذکورہ بالا عبارت کی توجیہ میں مشائخ درس کے مختلف اقوال ہیں سب سے بہتر توجیہ حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ و بدر مضجعہ کی ہے کیونکہ اس توجیہ پر مختلف نسخے منطبق ہو جاتے ہیں وہ اس طرح کہ بعض نسخوں میں لفظ اقتر نہیں ہے اور مصری نسخے اور بعض دیگر نسخوں میں لفظ ”أخبرنا أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضیل الناجر المروزی المصنوع الثقة الأمین“ کی عبارت لکھی ہوئی ہے (جو اس بات میں صریح ہے کہ الثقة الأمین کے مصداق شیخ محبوبی ہی ہیں) لہذا ان نسخوں کے مطابق یہ شیخ ابو العباس ہی کی صفت ہے کسی اور کی نہیں۔ لہذا ہمارے سامنے ہندوستانی نسخہ میں بھی اس عبارت (مجلد) کو شیخ ابو العباس ہی کی صفت بنانا چاہیے جیسا کہ کچھ دار، عقل مند سمجھ سکتا ہے۔

پس وہ لفظ اُقر کے فاعل ہیں اور اس مقولے کے قائل ابو محمد عبد الجبار ہیں (جو کہ ابو العباس محبوبی کے شاگرد ہیں۔ از مترجم) بعض شرح نے یہ سمجھا کہ ان صفات (الشیخ الثقة الامین) کے موصوف اور اقر کے فاعل شیخ ابو الفتح ہیں جو کہ وسط سند میں موجود ہیں حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اگر اس کے فاعل ابو الفتح ہوتے تو یہ جملہ ”الثقة الامین“ سند کے آخر میں اخبرنا ابو عیسیٰ الترمذی الحافظ کے بعد مذکور ہونا چاہیے جیسا کہ یہ بات ہر اس شخص پر بدیہی طور پر واضح ہے جس کا اس فن سے لگاؤ اور مناسبت ہے (کیونکہ وسط کلام میں پھر بے جوڑ جملہ کا لانا سمجھ میں نہیں آتا۔ از مترجم)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام ابو العباس محبوبی کے شاگردوں نے جب اپنے استاذ پر قرأت حدیث کی (جیسا کہ لفظ ”انبانا“ سے سمجھ میں آتا ہے) تو استاذ محترم نے ان کی قراءت کے اختتام پر تصدیق فرماتے ہوئے کلمہ ”نعم“ فرمایا (جیسا کہ یہ اصطلاح محدثین کے ہاں معروف ہے کہ) جب شاگرد استاذ کے سامنے قراءت کرتا ہے تو استاذ محترم یا تو سکوت فرماتے ہیں جو کہ تصدیق کے قائم مقام ہوتا ہے یا صراحتاً اقرار فرماتے ہیں (یا غلطی کی صورت میں) انکار فرماتے ہیں تو استاذ محترم نے اس مقام پر (دوسری صورت کو اختیار کرتے ہوئے) اقرار کی تصریح فرمائی تھی، تو شاگردوں نے (زیادہ اعتماد کو بیان کرنے کیلئے) کہا کہ ہمارے استاذ نے (یہ نہیں کہ صرف سکوت کیا بلکہ) صراحتاً اس کی تصدیق فرمائی تھی حالانکہ اگر صراحتاً اقرار نہ بھی کرتے تو بھی یہ تصدیق ہی شمار ہوتا کیونکہ اگر کوئی بات قابل انکار ہوتی تو روایت استاذ کی طرف منسوب ہی نہ کی جاسکتی (کیونکہ پھر استاذ خاموش رہ کر بھی اس کی نسبت اپنی طرف ہونے کو صحیح قرار دے رہے ہوتے۔ از مترجم) خلاصہ یہ ہوا کہ خاموش رہنا بھی صحت حدیث کی دلیل ہے لیکن اس سے اعلیٰ درجہ اقرار کی صراحت ہے)

بعض لوگ محدثین کی اس اصطلاح سے غافل تھے تو ان کو ”اخبرنا“ اور ”أقر به الشیخ الثقة الامین“ کو جمع کرنا سمجھ میں نہ آیا تو انہوں نے یہ جملہ ”الشیخ الثقة الامین“ ہی حذف کر دیا و انت تعلم انه صحيح لا ريب فيه، فافهم، واغتم، ولا تکن من الغافلین۔

أنا أبو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة بن موسیٰ الترمذی:

کیا امام ترمذی مادر زاد نابینا تھے؟

مصنف مادر زاد نابینا تھے^(۱) اور امام بخاری کی ارشد تلامذہ میں سے تھے اور ہر وقت کے حاضر باش تھے خود امام بخاری نے بھی

(۱) حضرت گنگوی نور اللہ مرقدہ کی تقریر میں انبانا کا یہی لفظ ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس کے بجائے لفظ ”اخبرنا“ ہونا چاہئے کیونکہ کتاب میں لفظ ”انا“ آیا ہے جو محدثین کے ہاں ”أخبرنا“ کا مخفف ہوتا ہے۔

(۲) قلت: اصحاب رجال حدیث کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض نے یہ قول اختیار کیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ شدت بکاء فی اللہ کی وجہ سے ان کی بینائی جاتی رہی اور بعض نے اور قول اختیار کیا ہے۔ از مترجم حضرت گنگوی قدس سرہ نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ امام ترمذی پیدائشی نابینا تھے لیکن راجح قول کے مطابق ”ولد اکمہ“ کا قول امام بخاری کے متعلق ہے۔ امام ترمذی پیدائشی نابینا نہ تھے بلکہ آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر نے ”تہذیب التہذیب“ میں لکھا ہے: ”أضر أبو موسیٰ فی آخر عمره“ نیز حاکم فرماتے ہیں: بسکی حتی عمی وبقي ضریرا مسنین“ شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے ”بستان المحدثین“ میں اسی کو اختیار کیا ہے کہ خوف الہی کی وجہ سے آخری عمر میں بہت گریہ و زاری میں مشغول رہتے تھے یہاں تک کہ اس سبب سے نابینا ہو گئے۔ (ابوظہر ۱۲)

ان سے چند حدیثیں حاصل کی ہیں۔ اور یہ خصوصیت امام بخاری کے دوسرے شاگردوں میں سے کسی کو حاصل نہیں۔^(۱)

ابواب الطہارة عن رسول اللہ ﷺ

امام ترمذی نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ سے جو طہارت کے ابواب مروی ہیں ان کا بیان لفظ ”ابواب الطہارة“ سے اس طرف اشارہ ہے کہ اس عنوان کے تحت جتنے بھی ابواب ہیں ہر باب مسائل علمیہ پر مشتمل ہوتے ہوئے ابواب طہارت کے ضمن میں داخل ہے۔ نیز (عن رسول اللہ کے لفظ سے اس طرف) اشارہ ہے کہ مصنف کا مقصود اصلی احادیث مرفوعہ کا بیان کرنا ہے۔^(۲) مذاہب کا بیان، راویوں کے احوال اور روایات پر کلام یہ سب جمعاً کیا جائے گا۔ مذاہب کا بیان اس لیے کیا جائے گا کہ یہ معلوم ہو کہ یہ حدیث باب فلاں مذہب کی مؤید ہے۔ نیز بیان مذاہب سے حدیث کا مقصود اساسی (یعنی اس حدیث پر عمل کرنا) واضح ہو جائے گا۔

یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ مذاہب کا بیان درحقیقت احادیث کی تشریح ہے۔ البتہ یہ بات سمجھنی چاہیے کہ بعض الفاظ حدیث وہ ہوتے ہیں جو آپ ﷺ سے مراحف منقول ہوتے ہیں اور بعض وہ ہوتے ہیں جو آپ ﷺ کے کلام سے اشارتاً یا دلالتاً سمجھ میں آ رہی ہوتی ہیں۔ (از مترجم: تو ان مذاہب کو بیان کرنے سے قسم ثانی کی تشریح مقصود ہے۔) ائمہ کے مذاہب کا بیان درحقیقت آپ کے معنی حدیث کی تشریح ہوتی ہے۔ اگرچہ صریح الفاظ حدیث کی تشریح نہ ہو۔

باب مَا جَاءَ لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طَهُورٍ

باب ہے اس بیان میں کہ کوئی نماز بغیر طہارت کے قبول نہیں ہوتی

مِلَّا حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ ح وَحَدَّثَنَا هَنَادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ
اسْرِائِيلَ عَنْ سِمَاكِ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُقْبَلُ
صَلَاةٌ بِغَيْرِ طَهُورٍ، وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ. قَالَ هَنَادٌ فِي حَدِيثِهِ: إِلَّا بِطَهُورٍ قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا الْحَدِيثُ

- (۱) امام بخاری نے دو حدیثوں میں امام ترمذی سے سماع کیا ہے: ایک روایت وہ ہے جو حافظ ابن حجر نے ”تہذیب“ میں ذکر کی ہے قال الترمذی فی حدیث ابی سعید رضی اللہ عنہما ان النبی ﷺ قال لعلي بن ابي طالب لا يحل لاحد ان يجنب في هذا المسجد غيري وغيرك پھر امام ترمذی فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے مجھ سے اس حدیث کا سماع کیا ہے اور حافظ ابی فرماتے ہیں: ابو عبد اللہ بخاری نے امام ابو عیسیٰ ترمذی سے سماع کیا ہے (مذکورہ الحفاظ) الامترم حضرت شیخ قدس سرہ نے جس حدیث کا ذکر فرمایا ہے وہ ترمذی ۲/ باب المناقب میں باب ما جاء فی مناقب علی کے تحت ہے۔ دوسری حدیث جیسے حضرت شیخ نے ذکر نہیں فرمائی وہ ترمذی کتاب التفسیر میں سورۃ العنکبوت کی تفسیر کے تحت ہے ”ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة“ میں ابن عباس کے جواب لے سے ”لينة“ کی تفسیر ”النخلة“ سے کی ہے پھر امام ترمذی فرماتے ہیں: ”محمد بن اسماعیل بخاری نے مجھ سے اس حدیث کا سماع کیا ہے۔ ابو طہر ۱۲۔“
- (۲) یعنی لفظ ”عن رسول اللہ“ سے اشارہ ہے کہ مقصود بالذکر روایات مرفوعہ ہیں اور اس کے علاوہ دوسری احادیث کا ذکر تبعاً واسطر ادا ہے۔

أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي الْمَلِیحِ عَنْ أَبِيهِ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَأَنَسٍ، وَأَبِي الْمَلِیحِ بَنُ أَسَامَةَ أَسْمُهُ عَامِرٌ وَيُقَالُ: زَيْدُ بَنُ أَسَامَةَ بْنِ عُمَيْرٍ الْهَذَلِيُّ.

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ کوئی نماز بغیر طہارت کے قبول نہیں ہوتی اور نہ صدقہ قبول ہوتا ہے مال حرام سے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہذا استاد نے یہ الفاظ کہے: إِلَّا بِطَهْوَر

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ اصح ہے اور سب سے احسن ہے۔
وفی الباب: باب میں ابو الملیح اپنے باپ سے نقل کر رہے ہیں اور حضرت انس اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے (یعنی تین صحابہ سے) روایات ہیں۔ ابو الملیح ابن اسامہ کا نام عامر ہے اور اس ابو الملیح ابن اسامہ کو زید بن اسامہ بن عمیر الہذلی بھی کہتے ہیں۔

(تشریح): چونکہ ہر ہر حدیث سے مسائل کثیرہ مستنبط ہو سکتے ہیں اس لئے حدیث اگرچہ ایک ہے لیکن مسائل کی کثرت کو دیکھتے ہوئے اس پر ”باب“ کا اطلاق صحیح ہے کیونکہ باب کا اطلاق ہوتا ہے ایک نوع کے چند مسائل کے مجموعے پر اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ پھر یہ بات یاد رکھیں کہ ترجمۃ الباب بمنزلۃ دعویٰ کے ہوتا ہے اور اس کے بعد آنے والی حدیث اس دعویٰ کے اثبات میں بطور دلیل کے ہوتی ہے۔ چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ مصنف نے ”لَا تَقْبَلُ صَلَاةَ بَغِيرِ طَهْوَر“ سے دعویٰ پیش کیا ہے اور پھر اس کے اثبات کے لیے حدیث ”لَا تَقْبَلُ صَلَوةَ بَغِيرِ طَهْوَر“ ذکر فرمائی ہے۔ (البتہ حدیث کا دوسرا کلمہ اولاً صدقۃ من غلول تبعاً تحت الباب آ گیا ہے۔ محمد زکریا مدنی) اور بعض جملے تبعاً اور اسطر ادا کر دیتے ہیں۔ فافہم ولا تکن منها علی غفلة.

عن سہماک بن حرب قال وناہنا الخ ص ۲

”ح“ کے معنی کیا ہیں؟

اس میں متعدد اقوال ہیں:

(۱) بعض کہتے ہیں ”کہ اس سے الی آخر الحدیث کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔“

(۱) تشریح اس کی یہ ہے کہ جب ایک حدیث کی دو یا دو سے زیادہ سندیں ہوں تو محدثین کی وہاں یہ عادت ہے کہ دونوں سندوں کو ایک متن میں ذکر کر دیتے ہیں اور ایک سند سے دوسری سند کی طرف منتقل ہونے کیلئے بطور علامت لفظ ”ح“ مفرد لکھ دیتے ہیں۔ اب اس میں اختلاف یہ ہے کہ یہ (نقطے والا) خا ہے، بمعنی اسناد آخر یا بغیر نقطے والا ”ح“ ہے۔ دوسرا قول ہی زیادہ مشہور ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس کو پڑھیں گے کس طرح؟ اس میں بھی متعدد اقوال ہیں:

(۱) یہاں کچھ تلفظ نہ کرے۔

(۲) بعض مفسرین اس کے قائل ہیں کہ یہاں ”الحدیث“ پڑھا جائے کیونکہ ان کے نزدیک یہ ”الحدیث“ کا مخفف ہے۔

(۳) جمہور کے نزدیک اسے ”ح“ ہی پڑھا جائے گا۔ علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے ”تدریب“ میں اور علامہ نووی رحمہ اللہ نے ”مقدمہ شرح

مسلم“ میں اس کی تصریح کی ہے۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ لفظ ”ح“ علامت کس چیز کی ہے؟ بعض کے نزدیک یہ ”صح“ کی علامت ہے بعض کے نزدیک ”حائل“ کی علامت ہے اور علامہ نووی فرماتے ہیں کہ مانع قول میں یہ ”تحول“ سے ماخوذ ہے جیسا کہ مقدمہ اوجز المسالک میں اس کی تفصیل ہے۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ یہ ”الحديث“ کا مخفف ہے۔

(۳) صحیح قول جو کہ اساتذہ سے منقول ہے یہ ہے کہ اس سے ”تحويل“ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

عن سماک عن مصعب... ابن سعد عن ابن عمر عن النبی ﷺ: ص ۳

مصنف نے لفظ ”عن سماک“ اس لیے مکرر ذکر فرمایا ہے تاکہ مقام تحويل معلوم ہو جائے، نیز مکرر کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ محدثین کے اصول کے مطابق یہ دو حدیثیں شمار ہوتی ہیں۔ لہذا یہاں پہلی حدیث کی سند میں لفظ ”سماک“ کو نسب کے ساتھ ذکر کیا ہے اور دوسری سند میں بلا نسب ذکر کیا ہے اور محدثین کے یہاں تعدد سند سے حدیث متعدد شمار ہوتی ہے۔

لا تقبل صلاة بغير طهور:

ائمہ اربعہ میں منشاء اختلاف:

یہاں ایک ضروری تسمیہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کا مسائل شرعیہ میں اختلاف کا منشا ان کے اصولوں میں اختلاف ہے۔ اس وجہ سے مسائل شرعیہ میں اختلاف پیدا ہو گیا لہذا ایک مسئلہ میں وارد مختلف روایات میں سے کون سی روایت رائج ہے اور کون سی مرجوح؟ اس کی وجہ ترجیح میں ان کا اختلاف ہے۔

(۱) حضرت امام مالک رحمہ اللہ اہل مدینہ کی روایت کو غیر اہل مدینہ کی روایت پر ترجیح دیتے ہیں۔ مقولہ مشہور ہے گھر کا بھیدی، گھر کے حالات سے زیادہ یا خبر ہوتا ہے اس لیے اہل مدینہ کی روایت زیادہ قابل قبول ہوگی اور جس مسئلہ میں اہل مدینہ سے کوئی روایت نہ ہو تو وہاں غیر اہل مدینہ کی روایت کو اختیار کرتے ہیں۔

(۲) امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس حدیث کی سند قوی ہو وہ رائج ہوگی، لہذا جو روایت سند قوی سے منقول ہو اس کے مقتضی پر عمل ضروری ہوگا اگرچہ وہ حدیث قرآنی آیات اور بعض اصول شرعیہ (جو دوسری احادیث سے ثابت ہوں) سے متضاد ہو۔ مال کا اس صورت میں یہ جزئی مسئلہ اس قاعدہ کلیہ سے مستثنیٰ ہوگا۔

مذہب شافعی میں قول جدید و قول قدیم کی وجہ تسمیہ:

امام شافعی رحمہ اللہ جب تک حجاز میں مقیم رہے تو اہل حجاز کی روایت پر عمل کرتے رہے کیونکہ وہی ان کے نزدیک ”اصح اسناد“ تھیں، پھر جب مصر تشریف لے گئے تو اہل مصر کی روایت پر عمل فرمانے لگے اور پہلے جو مسائل آپ نے بیان فرمائے تھے ان پر کوئی انکار بھی نہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مسئلہ میں شوافع کے کئی کئی اقوال ہوتے ہیں اور اسی کو کتب فقہ میں شوافع قول قدیم اور قول جدید سے تعبیر کرتے ہیں بلکہ بعض مسائل میں تو شافعیہ کے تین چار قول بھی ہو جاتے ہیں البتہ یہ بہت کم ہے۔ اکثر مسائل میں دو ہی قول

(۱) علامہ ابن العربی نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ امام مالک کا اصول ہے کہ حدیث اگر اہل مدینہ میں مشہور ہو تو اس کی سند کے صحیح ہونے کی بھی ضرورت نہیں اگرچہ اس کا کوئی متابع بھی نہ ہو اور اصول فقہ میں ہم اس پر کافی شافی کلام کر چکے ہیں۔

ہوتے ہیں۔

(از مترجم امام شافعی رحمہ اللہ کے قول قدیم و قول جدید کی وضاحت: اس طرح ہے کہ امام شافعیؒ، امام ابو یوسف رحمہما اللہ متالی کی وفات کے دو سال بعد ۱۸۴ھ میں عراق تشریف لے گئے اور وہاں جا کر اپنے مذہب کو مدون فرمایا۔ عراق میں امام شافعی رحمہ اللہ کے اختیار کردہ اقوال کو ”قول قدیم“ کہا جاتا ہے پھر عراق سے مصر ۱۹۹ھ میں تشریف لے گئے اور وہاں بہت سے مسائل میں نئی تحقیقات فرمائیں۔ جن میں وفات سے دو سال قبل ”قراءت خلف الامام فی الجہریۃ“ کے وجوب کا قول کیا۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا مصر میں ہیں ۲۰۴ھ میں انتقال ہوا۔ ان نئی تحقیقات و اجتہادات کو شافعیہ کے ہاں ”مذہب جدید“ کہا جاتا ہے۔ (معارف السنن: ۱/۱۶۰ المکتبۃ البنوریہ) چنانچہ امام ترمذی رحمہ اللہ ”باب ماجاء فی کراہیۃ الحجامة للصائم“ میں تحریر فرماتے ہیں: قال ابو عیسیٰ: ہکذا کان قول الشافعی ببغداد، وأما بمصر، فعمال إلى الرخصة، ولم یبر بالحجامة بأسا۔ (ترمذی ۱/۱۶۲ بیچ ایم سعید) اس سے بھی معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بغداد میں جو قول اختیار کیا تھا وہ شروع کا تھا پھر مصر تشریف لا کر مذہب جدید کی بنیاد ڈالی۔ (محمد زکریا مدنی)

(۳) امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ عموماً ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں اور حدیث میں بہت کم ہی اجتہاد سے کام لیتے ہیں۔ ایک مسئلہ میں بہت سی روایتیں ہوں تو جس روایت کو پسند کریں اسی پر عمل کرتے ہیں البتہ جس حدیث پر عمل کریں تو یہ اس کے مقابل حدیث پر عمل کرنے کو لازم نہیں۔ بلکہ کبھی تو ایک حدیث پر عمل کرتے ہیں اور کبھی دوسری حدیث پر۔

(۴) جبکہ ہمارے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سرکارِ دو عالم ﷺ نے قوانین و اصول مقرر فرمائے ہیں تاکہ ان پر عمل کیا جائے اور فروع کو ان اصول کی طرف راجع کیا جائے۔ لہذا جو جزئیات بظاہر ان اصول کے معارض و متضاد ہوں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں تاویل کر کے ان کو اصول کے مطابق کر دیا جائے گا۔ مثلاً: اس میں کسی قید کا اضافہ کیا جائے گا یا اس میں تعلیم یا تخصیص وغیرہ کی جائے گی اور جس موقع پر دونوں میں تطبیق کسی طرح ممکن نہ ہو تو اس جزئیہ کو اپنے محل میں بند کر دیں گے اور یہ جزئی اس قاعدہ کلیہ سے بطور خصوصیت کے مستثنیٰ ہوگی، یہ حکم اسی خاص فرد کیلئے ہوگا اس کی نوع کو عام نہ ہوگا۔ فہمکروا

اس تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ لاتقبل صلاۃ بغير طهور کے معنی میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر طہارت کے نماز مقبول نہ ہوگی۔ البتہ فریضہ ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور یہ شخص تارک و واجب ہوگا۔

یہ قول شاید اس پر مبنی ہے کہ اہل مدینہ سے ناپاکی کی ^(۱) حالت میں نماز کا صحیح نہ ہونا منقول نہیں۔

(۱) بظاہر یہاں ناپاکی سے مراد حدث نہیں بلکہ ظاہری نجاست ہے۔ کیونکہ محدث کی نماز کا صحیح ہونا کتب فروع اور شروحات میں کہیں میری نظر سے نہیں گزر رہا بلکہ اس پر اجماع دیکھا ہے کہ طہارت من الاحداث، صحت صلاۃ کیلئے شرط ہے۔ خود فروع مالکیہ میں بھی صحت صلاۃ کیلئے طہارت عن الاحداث کو شرط لکھا گیا ہے چنانچہ علامہ درردیر مالکی کی ”الشرح الكبير“ میں ہے: ”نماز چاہے فرض ہو یا نفل، جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت حدت امفرو حدت اکبر سے پاک ہونا اس کیلئے شرط ہے، نماز شروع کرنے سے اختتام صلاۃ تک چاہے اسے حدت یاد ہو یا نہ ہو اور وضو پر قدرت ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ اگر اس نے حلیہ حدت میں نماز پڑھی یا نماز کے دوران حدت لاحق ہو گیا اگرچہ بھول سے ہوا ہو تو بھی نماز باطل ہو جائے گی۔“ انتہی (باقیہ اگلے صفحے پر)

نیز اس حدیث میں ”قبول“ کی نفی کی گئی ہے جو کہ فسادِ صلوٰۃ کو مستلزم نہیں جیسے غضب^(۱) شدہ مال اور حرام مال سے حج کرنے سے حج کا فرض تو ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے مگر ایسا حج قبول نہیں ہوتا۔

اور نظیر اس کی آپ ﷺ کا فرمان ہے: ”جو آدمی شراب پئے تو اللہ تعالیٰ چالیس دن تک اس کی نمازیں قبول نہیں فرمائیں گے۔“ (۲)

پس امت مسلمہ اور تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس شراب خمر سے فرض ساقط ہو جائے گا حالانکہ حدیث میں عدم قبول کی تصریح ہے (حدیث باب میں بھی لا تقبل سے عدم قبول کی تصریح ہے، لہذا یہاں پر بھی فرض ساقط ہو جائے گا۔ عند الامام مالک۔ از مترجم)

(۲) جہور ائمہ ثلاثہ حنفیہ شافعیہ حنابلہ کے نزدیک بغیر طہارت کے نہ نماز قبول ہوگی اور نہ ہی نماز صحیح ہوگی نہ ہی فرض ذمہ سے ساقط ہوگا۔

دلیل یہ ہے کہ حدیث باب میں قبولیت کی جملہ اقسام کی نفی ہے، اور ذمہ سے ساقط ہونا بھی قبولیت ہی کی ایک قسم ہے لہذا یہ بھی نفی (عدم قبول) کے تحت داخل ہوگی (لہذا نجاست سے پاکی حاصل کئے بغیر نماز پڑھنے سے فرض بھی ساقط نہ ہوگا)

اور یہ ذمہ ساقط ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ حدیث شریف میں تو یہ وارد ہوا ہے: ”مفتاح الصلاة الطهور“ (پاکی، نماز کی کنجی ہے۔) یہ تشبیہ ہمارے مدعی پر صریح ہے (کہ جس طرح دروازہ بغیر کنجی کے نہیں کھلتا تو پاکی کے بغیر نماز بھی نہ ہوگی لہذا) کہ نماز میں بغیر طہارت داخل ہونا ممکن ہی نہیں۔

نیز اس کی تائید اللہ جل شانہ کے فرمان ”یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الخ“ سے بھی ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی طہارت، نماز کی قبولیت کے لیے شرط ہو لیکن صحت صلوٰۃ کی شرط ہونے کا انہوں نے انکار کر دیا ہو (یعنی مالکیہ کے نزدیک طہارت حاصل کئے بغیر نماز مقبول نہیں ہوتی لیکن صحیح ہو جاتی ہے۔ از مترجم) اور یہ بھی بعید نہیں کہ طہارت ان کے نزدیک ان شرط میں سے ہو جو (باوجود شرط ہونے کے) سقوط کا احتمال رکھتی ہیں۔ جیسے استقبال قبلہ کی شرط اور مقتدی کیلئے قراءت کی شرط۔ (تو حالت سفر میں بعض مواقع پر دوران سفر قبلہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں تحریر کے بعد نماز پڑھنا

(باقیہ گزشتہ صفحہ) البتہ نجاستِ حقیقہ سے طہارت کا حاصل ہونا مالکیہ میں مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ مالکیہ کے ایک قول میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے اور یہی ان کا مشہور مذہب ہے۔ ”الشروح الکبیر“ میں ہے: ”نماز میں اپنے جسم، کپڑوں اور جگہ کو عین نجاست سے پاک رکھنا، ابتدا و دوا نما شرط ہے۔ لہذا اس شرط کا نماز میں نہ ہونا مطلق صلوٰۃ ہے جیسا کہ دوران نماز یاد آ جائے کہ بغیر وضو نماز پڑھ رہا ہوں۔ (کہ جس طرح اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ نجاست لگے ہونے کی وجہ سے بھی نماز باطل ہو جاتی ہے)

”الشروح الکبیر“ کی یہ تفریع تو اس پر مبنی ہے کہ ازالہ نجاست واجب ہے۔ دوسرے قول کے مطابق (کہ ازالہ نجاست سنت ہے واجب نہیں) ازالہ نجاست صحیح صلا کیلئے شرط نہیں بلکہ کمال صلوٰۃ کی شرط ہے، (لہذا اگر نجاست لگے ہونے کی حالت میں نماز پڑھ لی تو نماز ادا ہو جائے گی)

(۱) علامہ نووی نے مناسک حج میں لکھا ہے: ”اگر غضب کردہ مال سے حج کیا تو ظاہر آج صحیح ہونے کا حکم لگایا جائے گا لیکن اس کا حج حجِ سرور شمار نہ ہوگا اور ایسے حج کی قبولیت بہت بعید ہے۔ امام شافعی، امام مالک، امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ اور سلفا خلفا جہور علماء کا یہی مذہب ہے۔ البتہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال حرام سے کیا ہوا حج صحیح ہی نہ ہوگا۔ انتہی“

(۲) جیسا کہ ترمذی کتاب الاثریہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ روایت مرفوعاً آ رہی ہے۔

جائز ہے اگرچہ وہ نماز غیر قبلہ کی طرف پڑھی گئی ہو اور دوسری مثال میں امام کی قراءت کرنے کے بعد اگر مقتدی رکوع میں امام کو پالے تو فرض قراءت مقتدی سے ساقط ہو جاتی ہے۔ از مترجم)

ولا صدقة من غلول: غلول کے ذکر کی وجہ تخصیص:

”غلول“^(۱) خاص مال غنیمت میں سے چوری کرنے کو کہتے ہیں۔

اور غصب شدہ مال میں سے صدقہ کرنے سے صدقہ قبول نہیں ہوتا، چاہے وہ کہیں سے بھی غصب کیا ہو۔ مال غنیمت میں سے غصب کرنا تو بہت ہی بڑا گناہ ہے۔ (شاید اس مناسبت کی وجہ سے حدیث میں ولا صدقة من غلول کو ذکر کیا گیا ہے) یا غلول کو ذکر کرنے کی وجہ تخصیص^(۲) یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ ﷺ نے جس موقع اور مقام پر یہ بات ارشاد فرمائی تھی وہ مال

(۱) ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: یہ لفظ بضم الغین ہے صحیح نسخے کے مطابق اصل لغت میں ”غنیمت میں خیانت کرنے“ کو غلول کہتے ہیں۔ ابن حجر کو یہاں وہم ہوا ہے کہ انہوں نے اس کو فتح الغین صیغہ مبالغہ ضبط کیا ہے یعنی بہت خائن لیکن یہ معنی محل نظر ہے کیونکہ مبالغہ یہاں مراد نہیں۔ انتہی
(۲) صاحب بذل حضرت ﷺ سہارنپوری نے لکھا ہے کہ غلول کے ذکر کی وجہ تخصیص یہ ہے کہ غنیمت کے مال میں تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے (خود اس کا اپنا بھی ہوتا ہے) جب ایسے مال سے صدقہ کرنا مقبول نہیں جس میں اس کا حق ہو (یعنی مال غنیمت) تو ایسے مال سے صدقہ کرنا جس میں اس کا حق نہ ہو بطریق اولیٰ بارگاہ ایزدی میں قابل قبول نہ ہوگا۔

کیا تبدل ملک سے مال حرام حلال ہو جاتا ہے؟

شیخ محمد حسن صاحب نے اپنی تقریر میں لکھا ہے: مال غنیمت سے صدقہ کرنا ایسے ہی ہر قسم کے مال حرام سے صدقہ کرنا ناقابل قبول ہے، جیسے چوری کیا ہوا مال یا شراب بیچ کر پیے حاصل کئے ہوں، زنا کی اجرت وغیرہ۔ اسی طرح مال حرام حلال نہیں بننا اگرچہ لوگ اس کی خرید و فروخت کرتے رہیں کیونکہ اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور دوسری کوئی نص شرعی موجود نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ لین و دین اور تبادلہ سے یہ حرمت ختم ہو جاتی ہے۔

اشکال: آپ ﷺ اہل حرب اور اہل ذمہ سے ان کے اموال خریدتے تھے حالانکہ ان کے اکثر اموال حرام تھے کیونکہ سود اور چوری وغیرہ کے ذریعہ وہ اموال حاصل کیے جاتے تھے اور آپ ﷺ ان سے ان اموال کے بارے میں پوچھتے بھی نہیں تھے (کہ یہ کیسے حاصل ہوئے ہیں؟) اس سے معلوم ہوا کہ بیع و شرا اور تبادلہ کے بعد مال حرام کی حرمت ختم ہو جاتی ہے۔
جواب: اہل حرب کے اموال دو طرح کے ہیں:

۱- وہ اموال جو ان کے عرف میں حلال طریقے سے حاصل ہوئے ہوں اگرچہ وہ طریقے ہمارے ہاں حرام ہوں جیسے سود وغیرہ۔ ایسے اموال ان کی ملکیت میں چلے جاتے ہیں کیونکہ کفار و فروع اسلام کے مخاطب نہیں بلکہ ان کے اپنے عرف و مذہب کا اعتبار ہے۔ لہذا ہمارے لیے ان سے ایسے اموال خریدنا جائز اور حلال ہوگا۔

۲- وہ اموال جو ان کے عرف و مذہب کی رو سے ناجائز طریقوں سے حاصل ہوئے ہیں جیسے چوری وغیرہ تو اس کا یہ حکم ہے کہ چونکہ ان کفار کا ان اموال پر غلبہ ہے اور کفار کسی مال پر تسلط و غلبہ کی وجہ سے اس کے مالک بن جاتے ہیں اس لیے ان اموال کے بھی وہ مالک ہو جاتے ہیں اور اس لیے ہمارے لیے ان کا خریدنا جائز ہے۔

رہے ذمی تو ان میں بھی ان کے عرف کا اعتبار ہے۔ لہذا ان کے عرف میں جو اموال حلال ہیں اس میں وہی حکم ہوگا جو اہل حرب کے اموال کا بیان ہوا۔ البتہ وہ اموال جو اہل ذمہ کے عرف میں حلال نہیں اور نہ ہی اسلام میں وہ حلال ہے اور وہ ایسا مال حاصل کریں تو وہ ان کی ملکیت شمار نہیں ہوگا اور ہمارے لیے ان سے وہ اموال خریدنا بھی جائز نہیں اور نہ ہی وہ مال ان کی ملکیت شمار ہوگا۔ انتہی)

غنیمت کی تقسیم کا موقع و مقام تھا۔ (اس لئے خاص کر غنیمت میں خیانت کے وبال کو بتا دیا) اگرچہ عدم قبولیت کا حکم ہر خیانت والے مال کو عام ہے۔

قال أبو عیسیٰ 'هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن:

صحاح ستہ میں سنن ترمذی^(۱) کی خصائص میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ مصنف جامع ترمذی میں حدیث کا درجہ بھی بیان کرتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے یا صحیح ہے جبکہ دوسرے اصحاب سنن اس کا ذکر نہیں کرتے۔

حدیث ”حسن صحیح“ پر اعتراض اور اس کے تفصیلی جوابات:

حسن اور صحیح میں یہ فرق ہے کہ حدیث حسن کے رواد میں صحیح کے رواد کے مقابلہ میں ضبط و عدالت کم درجہ کی ہوتی ہے۔ لہذا یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ ایک روایت پر حسن اور صحیح دونوں کا ایک ساتھ حکم نہیں لگ سکتا کیونکہ سند حدیث کے راویوں میں کوئی ایک راوی اگر ایسی صفات سے متصف ہو جو حدیث صحیح کے رواد سے کم درجہ کی ہیں تو وہ حدیث حسن ہی ہوگی صحیح نہ ہوگی اور اگر اس کے تمام رواد ضبط و عدالت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہوں تو وہ حدیث صحیح ہی ہوگی حسن نہ ہوگی۔ امام ترمذی نے اکثر جگہ ان دونوں کو ایک ساتھ جمع کیا ہے۔ (جو درست معلوم نہیں ہوتا) اور فضیلت کے معنی کی اس میں رعایت نہیں ہے اس لیے اس اشکال کا جواب ضروری ہے۔

(اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں:)

(۱) متن حدیث کے متعدد طرق^(۲) ہوتے ہیں پس ایک طریق درجہ حسن پر فائز ہوتا ہے اور دوسرا طریق درجہ صحیح پر فائز ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے حسن صحیح کہتے ہیں۔

(۱) حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مطلب یہ ہے کہ خاص طور پر اہمیت ستہ میں یہ سنن ترمذی کی خصوصیت ہے ورنہ اس اصطلاح کے حقیقی موجد علی بن مدینی ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر اپنی کتاب ”النکت علی ابن الصلاح“ میں لکھتے ہیں: علی بن مدینی نے اپنی ”سنن“ اور ”مطل“ میں بہت سی احادیث کو ”حسن صحیح“ کے ساتھ موصوف کیا ہے اور وہ اس اصطلاح کے سب سے پہلے امام ہیں۔ ان سے پھر امام بخاری، یعقوب بن شیبہ اور دیگر محدثین نے اس اصطلاح کو اختیار کیا۔ امام ترمذی نے امام بخاری سے یہ طریقہ سیکھا۔ یعنی امام ترمذی کو امام بخاری سے یہ طریقہ پہنچا ہے لیکن امام ترمذی نے اس اصطلاح کو کثرت سے استعمال فرمایا اور اس اصطلاح کی خوب اشاعت کی جس کی وجہ سے وہ اس لفظ کو استعمال کرنے میں دوسرے نامہ سے زیادہ شہرت حاصل کر گئے۔ کذا فی قوت المغتدی۔

(۲) شیخ الحدیث رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”علامہ عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ نے ”حسن صحیح“ کو ایک ساتھ جمع کرنے کا یہ جواب دیا کہ یہاں تین درجات ہیں:

۱- سب سے اعلیٰ درجہ حدیث صحیح کا ہے۔

۲- سب سے کم درجہ حدیث حسن کا ہے۔

۳- دونوں کے درمیان کا درجہ حسن صحیح کا ہے جس طرح اہل عرب کے ہاں پھلوں میں کچھ پھل صرف کھتے ہوتے ہیں اور کچھ پھل صرف بیٹھے ہوتے ہیں اور ان کھتے اور بیٹھے پھل کے درمیان ایک تیسری قسم کے پھل جن کا درجہ کھتے بیٹھے پھل کا ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس جواب کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ اس سے تو قسم ثالث کا اثبات ہو رہا ہے حالانکہ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں۔

(جواب: ۲) ابن دقیق العید کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حسن اور صحیح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے پس حدیث صحیح حدیث حسن ضرور ہوگی، حدیث حسن کا صحیح ہونا ضروری نہیں۔ (البتہ اگلے صفحے پر)

(۲) حسن اور صحیح دونوں لغیرہ مراد ہوتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ حدیث ضعیف تعدد طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے جیسے حدیث حسن تعدد طرق کی وجہ سے صحیح کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔ لہذا جب صحیح اور حسن دونوں لغیرہ ہوں تو اس حدیث پر ”حسن صحیح“ کا حکم لگ سکتا ہے (دونوں کا جمع اس وقت منع ہے جب دونوں لعینہ ہوں۔ از مترجم)

(۳) یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ ”حسن“ سے ”حسن لعینہ“ مراد ہو اور ”صحیح“ سے ”صحیح لغیرہ“ مراد ہو۔

(۴) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں ”حسن صحیح“ سے اس کا لغوی معنی مراد ہوا اصطلاحی نہیں۔

(۵) یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ ”صحیح“ سے اصطلاحی صحیح مراد ہو اور ”حسن“ سے اس کا لغوی معنی مراد ہو۔

(۶) ایک جواب اس کا برعکس بھی ہو سکتا ہے (کہ ”صحیح“ سے لغوی معنی مراد ہو اور ”حسن“ سے اصطلاحی حسن مراد ہو) لیکن یہ آخری تین جواب صحیح معلوم نہیں ہوتے جس کی چند وجوہات ہیں:

- ۱- اس صورت میں کلام مصنف کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تو کوئی خفا ہی نہیں کہ روایت حدیث لغوی اعتبار سے حسن بھی ہے اور صحیح بھی ہے کیونکہ یہ تو خیر البشر ﷺ کا کلام ہے بلکہ یہ تو خالق خلق و قدر کا وحی کردہ کلام ہے۔ (اس میں تو حسن ہی حسن اور صحت ہی صحت ہے، بات تو اصطلاحی حسن صحیح کی چل رہی ہے)
- ۲- اگر حسن صحیح سے ان کا لغوی معنی مراد ہوتا تو مصنف روایات غریبہ بلکہ روایات ضعیفہ کو بھی حسن صحیح کہتے حالانکہ کسی بھی محدث سے اس طرح کا حکم لگانا منقول نہیں ہے۔
- ۳- محدثین کی اصطلاح کو خواہ مخواہ اور بلا ضرورت ترک کرنے کے التزام سے قلب سلیم متغیر محسوس کرتا ہے، راست فہم اس سے بدکنے لگتا ہے۔^(۱)

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) (جواب: ۳) علامہ زرکشی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ امام ترمذی نے جہاں جہاں ”حسن صحیح“ کو جمع کیا ہے، صرف خاص انہیں مقامات میں ان کے نزدیک دونوں کے درمیان ترادف ہوتا ہے۔

(جواب: ۴) یہ بھی احتمال ہے کہ امام ترمذی کی رائے میں وہ حدیث حسن ہو اور دوسرے ائمہ کی رائے میں صحیح ہو یا اس کے برعکس صورت ہو کہ امام ترمذی کی رائے میں وہ حدیث صحیح ہو اور دوسرے ائمہ کی رائے میں حدیث حسن ہو۔ اس اختلاف رائے کی وجہ سے مذکورہ تعبیر اختیار کی گئی ہو۔

(جواب: ۵) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”النکت علی ابن الصلاح“ میں اس کے کئی جوابات دیئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اس طرح دونوں کو جمع کرنا دو مختلف وصفوں یعنی سند اور حکم کے اعتبار سے ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ حدیث باعتبار سند کے حسن ہو اور باعتبار حکم کے صحیح ہو۔

(جواب: ۶) یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ مجتہد کو اس نفل کردہ حدیث میں تردد ہوتا ہے کہ آیا اس میں حدیث صحیح کی شرائط موجود ہیں یا اس سے کم درجہ کی شرائط ہیں۔ (جس کی بناء پر حسن صحیح کے الفاظ جمع کر دیئے جاتے ہیں)

اس کے علاوہ اور بھی جوابات دیئے گئے ہیں جو صاحب قوت المغنہ وغیرہ نے ذکر کیے ہیں۔

(۱) پھر یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ جامع ترمذی میں ائمہ حدیث کا قول ”اصح شیء فی الباب کذا و کذا“ بکثرت موجود ہے۔ تاریخ بخاری وغیرہ میں بھی یہ الفاظ بکثرت ملتے ہیں۔ امام نووی ”الاذکار“ میں فرماتے ہیں: ”اس قول سے یہ ثابت کرنا مقصد نہیں ہوتا کہ حدیث نفس الامر میں بھی صحیح ہے کیونکہ محدثین ایک حدیث پر ”اصح ماجاء فی الباب“ کا حکم لگاتے ہیں حالانکہ نفس الامر میں وہ روایت ضعیف ہوتی ہے اور مراد یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں مردی ضعیف احادیث میں سب سے رائج یا کم ضعف والی حدیث یہ ہے۔ کذا فی التدریب۔

”وفی الباب“ کا مقصد کیا ہوتا ہے؟

”وفی الباب“ سے مصنف کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ حدیث معنی کے اعتبار سے حدیث شریعت (۱) کو پہنچ گئی ہے کہ ان بڑے بڑے صحابہ کے جم غفیر سے بھی یہ روایت منقول ہے (جن کا تذکرہ ”وفی الباب“ میں ہے) پھر یہ فائدہ سمجھنا چاہئے کہ حدیث اکثر تو صحابی کی طرف منسوب ہوتی ہے جو اس حدیث کا راوی ہوتا ہے اور اس کے نام سے شہرت حاصل کرتی ہے (مثلاً کہا جاتا ہے: حدیث ابی سعید) اور کبھی حدیث تابعی کی طرف منسوب ہوتی ہے جیسا کہ عنقریب آپ کو معلوم ہوگا۔ انشاء اللہ!

باب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الطُّهُورِ

باب ہے طہارت کی فضیلت کے بیان میں

حَدَّثَنَا اسْحَقُ بْنُ مُوسَى الْإِنصَارِيُّ، حَدَّثَنَا مَعْنُ بْنُ عِيسَى الْقَزَّازُ، حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، ح وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى وَسَلَّمَ: إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ، أَوْ الْمُؤْمِنُ، فَعَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَتْ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا بَعَيْنُهُ مَعَ الْمَاءِ، أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ، أَوْ نَحْوِ هَذَا وَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَتْ مِنْ يَدَيْهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ بَطَشَتْهَا يَدَاؤُهُ مَعَ الْمَاءِ، أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ حَتَّى يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الدُّنُوبِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وهو حديث مَالِكٍ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. وَأَبُو صَالِحٍ وَالِدُ سُهَيْلٍ هُوَ أَبُو صَالِحِ السَّمَّانِ، وَاسْمُهُ ذُكْوَانٌ، وَأَبُو هُرَيْرَةَ أُخْتَلِفَ فِي اسْمِهِ، فَقَالُوا: عَبْدُ شَمْسٍ وَقَالُوا: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَهَكَذَا قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، وَهُوَ الْأَصَحُّ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَثْمَانَ بْنِ عَفَانَ، وَثَوْبَانَ، وَالصَّنَابِغِيِّ، وَعَمْرٍو بْنِ عَبْسَةَ، وَسَلْمَانَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو. وَالصَّنَابِغِيُّ هَذَا الَّذِي رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ لَيْسَ لَهُ سِمَاعٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَالصَّنَابِغِيِّ الَّذِي رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ لَيْسَ لَهُ سِمَاعٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَاسْمُهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عُسَيْلَةَ وَيُكْنَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ رَحِلَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَبَضَ

(۱) علامہ سیوطی ”تدریب“ میں لکھتے ہیں: ”امام ترمذی اپنی جامع میں جگہ جگہ ”وفی الباب عن فلان وفلان“ کہتے ہیں۔ اس سے ان کی یہ مراد نہیں ہے کہ یہی حدیث باب اتنے راویوں سے منقول ہے بلکہ مراد وہ دیگر احادیث ہوتی ہیں جن کو اس باب کے تحت لکھنا صحیح ہو۔ حافظ عراقی فرماتے ہیں: امام ترمذی کا یہ طرز صحیح ہے لیکن بہت سے لوگ یوں سمجھتے ہیں کہ امام ترمذی نے ”وفی الباب“ میں جن صحابہ کا نام لیا ہے وہ سب اسی حدیث باب کے راوی ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ کبھی تو ایسا ہی ہوتا ہے اور کبھی ان صحابہ سے دوسری روایات منقول ہوتی ہیں جن کو اس باب کے تحت درج کر سکتے ہیں۔

النّبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو فی الطّریق . وَقَدْ رَوَى عَنْ النّبی صلی اللہ علیہ وسلم أَحَادِیثُ .
وَالصَّنَابِیحُ بْنُ الْأَعْسَرِ الْأَحْمَسِيُّ صَاحِبُ النّبی صلی اللہ علیہ وسلم یقال له الصَّنَابِیحُ
ایضاً وَانما حدیثہ قال سمعت النّبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: اِنِّیْ مُکَاثِرٌ بِکُمْ اَلْأَمَمَ فَلَا تَقْتَتِلُنَّ
بَعْدِیْ .

(ترجمہ) :- حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب
مسلمان بندہ یا مؤمن بندہ وضو کرتا ہے اور اپنے چہرے کو دھوتا ہے تو اس کے چہرے سے ہر گناہ نکل جاتا ہے جس کی طرف اس کی
آنکھوں نے دیکھا پانی کے ساتھ یا پانی کے آخری قطرے کے ساتھ یا اسی طرح کچھ اور ارشاد فرمایا اور جب دونوں ہاتھ دھوتا ہے تو ہر
وہ گناہ نکل جاتا ہے جس کو اس کے ہاتھوں نے پکڑا ہے پانی کے ساتھ یا پانی کے آخری قطرے کے ساتھ یہاں تک کہ وہ گناہوں
سے پاک و صاف ہو جاتا ہے۔

قال ابو عیسیٰ : امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور یہ حدیث مالک عن سہیل عن ابیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ
کی سند سے ہے اور ابو صالح سہیل کے والد ہیں وہ ابو صالح اسمان ہیں اور ان کا نام ذکر ان کے والد ہیں۔
اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے نام میں اختلاف ہے بعض حضرات نے ان کا نام عبد شمس فرمایا اور بعض حضرات نے عبد اللہ بن
عمر بتایا۔ اور امام بخاری نے اسی طرح فرمایا (کہ ان کا نام عبد اللہ بن عمرو ہے) اور یہ زیادہ صحیح ہے۔

وفی الباب : باب میں عثمان ، ثوبان ، صناعی ، عمرو بن عبسہ اور سلمان اور عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایات ہیں۔
اور جو صناعی راوی حضور ﷺ سے باب فضل الطہور میں روایت نقل کر رہے ہیں ان کا نام عبد اللہ صناعی رضی اللہ عنہ ہے۔
(۲) اور وہ صناعی جو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں ان کا حضور ﷺ سے سماع نہیں ہے ان کا نام
عبد الرحمن بن عسیلہ ہے اور ان کی کنیت ابو عبد اللہ ہے۔ انہوں نے حضور ﷺ کی طرف سفر شروع کیا ابھی وہ رستے میں تھے تو
حضور ﷺ کا انتقال ہو گیا اور انہوں نے حضور ﷺ سے بہت سی احادیث نقل کی ہیں (یعنی مرسلہ)
(۳) اور صناعی بن الاعسر الاحسی جو ہے یہ حضور ﷺ کے صحابی ہیں ان کو (مجاز آیا وہما) صناعی کہہ دیا جاتا ہے ان کی صرف یہ
حدیث ہے کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ آپ نے فرمایا ”انی مکاثر بکم الامم۔۔۔۔۔ میں تمہارے سبب دوسری امتوں
پر فخر کروں گا پس میرے بعد آپس میں قتال مت کرنا۔

حدثنا مالک بن انس ح وحدثنا قتیبہ :

(تشریح) :- یہاں پر بھی وہی بات ہے جو پہلی حدیث کے راوی سماک کے متعلق ہے (یعنی مالک بن انس کے تکرار کی
وجہ وہی ہے جو وجہ گذشتہ حدیث میں سماک راوی کے مکر آنے کی تھی۔ از مترجم نیز یہاں تحویل سند ہے اور ”مالک“ مدار ہیں) نیز
پہلی سند میں امام مالک کی طرف تحدیث کی نسبت صراحتاً ہے اور دوسری سند میں روایت متعین ہے امام مالک کی طرف نسبت
صراحتاً نہیں۔

إذا توضأ العبد المسلم: (ص ۴)

یہ قاعدہ اور اصول ہے کہ جب کسی مشتق^(۱) اسم پر حکم لگتا ہے تو اس کا مأخذ اشتقاق اس حکم کی علت ہوتا ہے۔ جب ایسی بات ہے تو زیر بحث حدیث کی تشریح میں یوں کہنا لازمی ہے کہ حدیث میں بتایا گیا ثواب اس وقت ہے جب وضو کرنے والے نے اپنا نفس اللہ کی اطاعت و فرماں برداری میں لگا دیا ہو یا اپنے دل میں اللہ کے سامنے حاضری کا کامل یقین رکھتا ہو (از مترجم کیونکہ ”تمام گناہوں کی معافی“ کا حکم لگ رہا ہے ”عبد مسلم کے وضو کرنے پر“ اور ”مسلم“ لفظ مشتق ہے۔ ”اسلام“ اس کا مأخذ اشتقاق ہے۔ لہذا یہ علت بنے گا اور اسلام کا مطلب ہے اپنے آپ کو کامل طور پر اللہ جل شانہ کے سپرد کر دینا۔ لہذا متوضی جب اپنے آپ کو کامل طور پر اللہ کے سپرد کر دے گا تب اس کے وضو سے سارے گناہ معاف ہوں گے ”المؤمن“ والی حدیث میں بھی یہی تقریر سمجھ لیں)

وضو کرنے سے تمام گناہ معاف ہوں گے یا صرف صغائر معاف ہوں گے؟

جب ایسی بات ہے تو متوضی وضو کرتے ہوئے اگر یہ حالت بنا لے اور اس کیفیت کا استحضار کر لے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضری کے وقت دل سے تاب اور اپنے گزشتہ کرتوتوں پر نادم اور اپنی بد اعمالیوں پر عاجزی کر رہا ہوں تو پھر اللہ جل شانہ کے دربار میں اس کو حضوری اور انقیاد کی یہ مطلوب صفت حاصل ہو جائے گی اور وہ اس صفت سے غفلت نہ برتے گا اور یہی تو وہ توبہ ہے جو چھوٹے بڑے کسی بھی گناہ کو نہیں چھوڑتی اور نہ ہی اس کے نامہ اعمال میں کوئی جرم و لغزش باقی رہتی ہے۔

پس ہماری اس تقریر کے مطابق گناہوں کو صغائر کے ساتھ خاص کرنے کی ضرورت نہیں (کہ اس سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں بلکہ مذکورہ کیفیت کے ساتھ وضو کرنے سے صغائر، کبائر تمام ہی گناہ معاف ہو جاتے ہیں) شرح جواہر شروحات میں اس کو صغائر کے ساتھ مقید کرتے ہیں اس کا بھی حدیث باب میں احتمال ہے۔ اس صورت میں یوں کہا جائے گا کہ لفظ عام اپنے بعض افراد یعنی صغائر پر محمول ہے جس پر قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ”إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ مَسِيئَتَكُمْ“ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے صغائر کی معافی کو کبائر سے بچنے پر معلق فرمایا ہے۔ اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ اس کے مقام پر آئے گی۔

اور یہ توجیہ بھی بعید نہیں کہ صغائر تو ہر متوضی کے معاف ہو جائیں اور کبائر کی معافی اس وقت ہو جب مؤمن متوضی رجوع الی اللہ اور ندامت کی صفت سے متصف ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

(۱) حضرت نگلوبی قدس سرہ کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ”المسلم“ یا ”المؤمن“ حدیث میں مذکور ہے ”إذا توضأ الرجل“ کے الفاظ نہیں ہیں اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ ”اسلام“ اور ”ایمان“ کی صفت کی رعایت کرنے کی صورت میں (یعنی کامل مسلمان اور کامل مؤمن ہونے کی صورت میں) یہ فضیلت ہوگی۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت اقدس والد صاحب رحمہ اللہ نے درس میں ایک دوسری توجیہ بھی ذکر فرمائی تھی اور وہ یہ کہ ”خطیبہ“ سے مطلقاً تمام گناہ مراد ہیں لیکن مسلمان کے ذمہ کوئی کبیرہ گناہ باقی رہے ہی نہیں سکتا کیونکہ مسلمان کے یہ شایان شان ہی نہیں کہ اس سے کبیرہ گناہ صادر ہو اور وہ اس سے غافل رہے اور توبہ کے آنسو سے اسے دھو نہ ڈالے پس مسلمان کی یہی شان ہونی چاہیے کہ سوائے صغیرہ کے کوئی گناہ اس پر نہ ہو۔ اس کی مزید تفصیل ”کتاب الامثال“ کے ”باب مثل الصلوات الخمس“ میں آئے گی۔

حدیث باب سے حاصل ہونے والا سبق:

اس حدیث میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ایک مسلمان کی شان تو یہی ہے کہ وہ طہارت حاصل کرنے کی حالت (اور طہارت حاصل کرنے کے بعد بھی) ہر طرح کے گناہ سے بچتا رہے اور اپنی سابقہ حالت سے ہرگز غافل نہ ہو اور اپنے گناہوں اور آخرت میں شدت غم اور ہول میں مبتلا کرنے والے لکڑتوتوں کو فراموش نہ کرے۔

وہو حدیث مالک عن سہیل عن أبیہ عن أبی ہریرۃ: (ص ۴)

مصنف رحمہ اللہ نے کتاب میں اس قسم کے تکرار کلام کی پرواہ نہیں فرمائی جو مصنف کی غایت احتیاط کی علامت اور دلیل ہے۔ مقصود صرف اپنے کلام کی وضاحت تھی اور یہ وضاحت ویسے بھی حاصل ہو سکتی تھی لیکن امام نے یہاں ”وہو حدیث مالک“ کا تکرار فرمایا حالانکہ پہلے ”ہذا حدیث حسن“ فرما چکے ہیں یہ اس لیے کہ کہیں کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ ”ہذا“ کا مرجع حدیث سابق ہے یا کوئی شخص ”ہذا“ کے مرجع کو سند ثانی کے ساتھ خاص نہ کر دے جو تحویل کے بعد مذکور ہے (حالانکہ اس کا مرجع دونوں ہی سندیں ہیں) نیز تکرار کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ بعض حضرات نے سہیل راوی پر کلام کیا تھا (جس کی وجہ سے اس حدیث کا درجہ استناد کمزور پڑ رہا تھا) تو یہاں امام مالک کے نام کی تصریح کر دی تاکہ ان کی عدالت واضح ہو جائے اور اصحاب جرح کے گمان پر رد ہو جائے۔

وابو صالح السمان^(۱) واسمہ ذکوان: (ص ۴)

یہ امر قابل تنبیہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ جن لوگوں کے نسب اور حالات ذکر کرتے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جو ائمہ جرح و تعدیل کے یہاں دوسرے رواد حدیث کی طرح معروف و مشہور نہ تھے۔ ہمارے اعتبار سے تو مشہور معتبر رواد بھی مستور الحال ہی ہیں۔ اللہ ہی سے شکوہ و شکایت ہے اس زمانے کی جس میں جہالت و بدعات بہت پھیل چکی ہیں۔

والصناہجی الذی روی عن أبی بکر الصدیق النخ ص ۴

صناہجی نام کے رواد کی تعداد دو ہے یا تین؟ خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کے رواد میں مصنف رحمہ اللہ نے جس صناہجی^(۲) کا ذکر فرمایا ہے وہ صناہجی صحابی نہیں ہیں بلکہ تابعی ہیں جو کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں۔

(۱) از مترجم حافظ ابن حجر ”تقریب التہذیب“ میں فرماتے ہیں: ”سہیل بن ابی صالح ذکوان السمان ابو یزید المدنی، صدوق، تغیر حفظہ بآخروہ، روی لہ البخاری مقرونا وتعلیقا، من السادسة، مات فی خلافة المنصور۔“ (ص ۲۱۵ نشر النسخ فیصل مارکیٹ لاہور)

(۲) حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے یہ کلام ”نسخ احمدیہ کو سامنے رکھ کر فرمایا ہے نسخ احمدیہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صناہجی صرف دو ہیں جیسا کہ محدثین کی ایک جماعت کا بھی یہی مذہب ہے: (۱) صناہج بن اسر صناہجی: بقول مصنف ان سے ایک ہی روایت منقول ہے اور حافظ نے اپنی ”تہذیب“ میں لکھا ہے کہ ان سے چار روایتیں منقول ہیں (۲) ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن عسیلہ تابعی جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے رواد میں سے ہیں۔ عارضۃ الاحوذی مصری چھاپے کے حاشیہ میں اسی کی تصریح ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: ”اور صناہجی جو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ”فضل الطہور“ میں روایت کرتے ہیں وہ ابو عبد اللہ صناہجی ہیں ان کا نام عبد الرحمن بن عسیلہ ہے اور وہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے تلامذہ میں سے ہیں۔“ حضرت گنگوہی کی تقریر کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ اوچڑ میں ہے: ”امام ترمذی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ کو عبد اللہ راوی میں وہم ہوا ہے وہ عبد اللہ نہیں بلکہ ابو عبد اللہ ہیں جن کا نام عبد الرحمن بن عسیلہ ہے۔ (ما بقیا اگلے صفحہ پر)

دوسرے مناجحی جن کا نام صنّاح بن الاعسر ہے ان کو بھی (تساہلاً) مناجحی کہہ دیا جاتا ہے۔ ان سے ایک حدیث مرفوع منقول ہے اور وہ صحابی ہیں لیکن مصنفؒ کی روایت کردہ حدیث باب کے یہ راوی نہیں۔ (بلکہ جیسے اوپر گزرا کہ مناجحی تابعی اس روایت کے راوی ہیں۔ از مترجم)

(وقد روی یعنی ابو عبد اللہ نے بغیر واسطے کے روایت نقل کی ہے لہذا یہ روایت "مرسل" ہوگی۔
(والنما حدیثہ عن النبی ﷺ انی مکاتر بکم الامم الخ) یعنی ان صحابی کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے علاوہ کوئی روایت منقول نہیں۔^(۱)

انی مکاتر بکم الامم فلا تقتلن بعدی

حدیث کے اول و آخر میں مناسبت یہ ہے کہ مکاتر کی خواہش تقاضا کرتی ہے کہ امت زیادہ ہو جائے اور قتل و قاتل اس کی ضد ہے کیونکہ قاتل سے امت ختم ہو سکتی ہے اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو قاتل سے منع فرمایا۔ پس اپنے مسلمان بھائیوں کو قتل کرنے والا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا کے حصول میں رکاوٹ بنتا ہے بلکہ اس کو معدوم کرتا ہے۔ لہذا یہ گناہ کبیرہ ہوگا۔

باب ماجاء ان مفتاح الصلاة الطهور

باب ہے اس بیان میں کہ نماز کی کنجی طہارت ہے

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهَنَّادُ وَمَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ، قَالُوا: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ

(گزشتہ صفحے کا باقیہ) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ترمذی کے بعض جدید نسخوں میں جو ہندی چٹائی مکتبہ سے چمپے ہیں جو یہ الفاظ ہیں: "والصنابحی هذا الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل الطهور، هو عبد الله الصنابحی، والصنابحی الذي روى الخ یہ کاتب کی غلطی ہے کیونکہ اس کا سیاق و سباق دلائل کرتا ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک مناجحی دو کی بجائے تین ہیں۔ حالانکہ اس طرح نہیں بلکہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی تقریر کے مطابق مناجحی امام ترمذی کے نزدیک صرف دو ہیں۔

لیکن "ادجز" میں میں نے یہ ثابت کیا ہے کہ مناجحی تین ہیں اور حدیث باب کے راوی "عبد اللہ الصنابحی" صحابی ہیں اور یہی بات اس "عبد ضعیف" (یعنی حضرت شیخ الحدیث) کے نزدیک درست اور صحیح ہے (جبکہ حضرت گنگوہی کی تقریر اور ترمذی کے سابقہ قدیم نسخوں کے مطابق مناجحی صرف دو ہیں اور حدیث باب کا راوی ابو عبد اللہ تابعی ہے، عبد اللہ صحابی نہیں فافہم و تدبر)

(۱) یعنی ابو عبد اللہ عبد الرحمن بن مسیلد آپ ﷺ سے کسی بلا واسطہ روایت کرتے ہیں۔ لہذا ایسی روایات مرسل ہوں گی کیونکہ ابو عبد اللہ تابعی ہیں جیسا کہ کتب رجال میں ہے

(۲) صنّاح بن الاعسر سے ایک ہی روایت منقول ہے یا متعدد؟

مشہور یہی ہے کہ ان سے ایک ہی روایت منقول ہے جیسا کہ امام ترمذی کے کلام "انما حدیثہ" کے حصر سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے صاحب المعجم رب لکھتے ہیں: "یہ صحابی ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے انہوں نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے اور صاحب الخلاصہ کے بقول بھی یہ صحابی ہیں اور ان سے صرف ایک ہی روایت منقول ہے لیکن اس کے برخلاف حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان کی مرویات کی تعداد تین بتلائی ہیں اور ایک قول تین سے زیادہ کا بھی ہے۔

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا الْحَدِيثُ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَحْسَنُ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَقِيلٍ هُوَ صَدُوقٌ، وَقَدْ تَكَلَّمَ فِيهِ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ قَبْلِ حَفِظِهِ.

وَسَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ يَقُولُ: كَانَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَالْحَمِيدِيُّ يَخْتَجُّونَ بِحَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ. قَالَ مُحَمَّدٌ: وَهُوَ مُقَارِبُ الْحَدِيثِ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ.

ترجمہ :- حضرت علیؓ حضور ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نماز کی کئی طہارت ہے اور نماز میں حرام کرنے والی چیز تکبیر تحریمہ ہے اور حلال کرنے والی چیز سلام ہے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا یہ حدیث اس باب میں سب سے اصح اور احسن ہے اور عبد اللہ بن محمد بن عقیل صدوق راوی ہے۔ بعض اہل علم نے اس کے حافظے کی جہت سے اس پر کلام کیا ہے (یعنی اس کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا) اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاق بن ابراہیمؒ اور حمید بن عبد اللہ بن محمد بن عقیلؒ کی حدیث سے دلیل پکڑتے تھے۔ امام (بخاری) محمد بن اسماعیلؒ فرماتے ہیں کہ یہ مقارب الحدیث ہے (یعنی ان کی حدیث گزارہ لائق ہے یا قابل قبول ہے)۔ (معارف السنن میں مقارب الحدیث کا ترجمہ کیا ہے کہ درمیانی حدیث والا)

وفی الباب: باب میں جابرؒ ابو سعیدؒ سے روایات ہیں۔

(الکوکب الدرّی میں مقارب الحدیث کا مطلب لکھا ہے۔ یقارب حدیث القبول اس کی حدیث قابل قبول ہونی چاہیے یا یقارب حدیث الذہن کہ اس کی حدیث ذہن قبول کرتا ہے)۔ از مترجم سند میں ایک راوی سفیان ہے اور کتب حدیث میں متعدد راوی سفیان کے نام کے ہیں جن میں سے دوراوی مشہور ہیں ۱۔ سفیان بن عیینہ ۲۔ سفیان الثوری۔

علامہ انور شاہؒ فرماتے ہیں کہ تخریج زیلعی سے معلوم ہوا کہ اس جگہ سفیان سے سفیان الثوریؒ ہی مراد ہیں۔ یہ دونوں سفیان اعلیٰ درجے کے ثقہ اور اپنے زمانے کے امام تھے، سفیان ثوریؒ کی ولادت ۹۷ ہجری اور وفات ۱۶۱ ہجری ۶۳ برس ہوئی، وکان ثقة ماموناً عابداً ثاباً امام المتقین (تہذیب التہذیب ۴/۱۱۳)

تحت الاحوزی میں بحوالہ تقریب وغیرہ سفیان الثوریؒ کی ولادت ۷۷ھ سبع و سبعین لکھی ہے۔

دوسرے سفیان سفیان بن عیینہ ہیں ان کا سلسلہ نسب سفیان بن عیینہ بن ابی عمران میمون البہلالی ابو محمد الکوفی ہے۔ یہ مکہ مکرمہ کے رہائشی تھے، علماء نے ان کو اعلم بکتاب اللہ فرمایا ہے۔ یکم رجب بروز ہفتہ ۱۹۸ھ ۹۱ سال وفات پائی، آخر عمر ۱۹۷ھ میں ان کے حافظے کی وجہ سے اختلاط پیدا ہو گیا تھا، لہذا اس کے بعد کی روایات ناقابل قبول ہیں۔ آخری حج میں سفیان بن عیینہ نے فرمایا کہ میں ہر سال یہاں پر یہ دعا کرتا ہوں اللّٰهُمَّ لا تجعله اخیر العهد من هذا المكان ستر سال سے میں یہ دعا کرتا رہا ہوں اب مجھے اپنے اللہ تعالیٰ سے شرم و حیا آتی ہے یہ دعا مانگتے ہوئے چنانچہ اسی سال انتقال

ہوا (تہذیب التہذیب ۲/۱۲۰) اس سے معلوم ہوا سفیان ثوری سفیان بن عیینہ کے مقابلے میں اونچے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔

تشریح :- مفتاح الصلوٰۃ الطہور: اشکال اس حدیث کے ذریعہ حنفیہ پر جو اشکال ہوتا ہے وہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ حنفیہ تینوں جملوں میں الگ الگ حکم لگاتے ہیں (از مترجم: یعنی حدیث باب میں جس طرح نماز کے لئے طہارت کو لازمی قرار دیا گیا اسی طرح نماز میں تکبیر تحریمہ اور سلام بھی لازمی اور ضروری ہونا چاہئے) حالانکہ روایت کے الفاظ تینوں کیلئے ایک ہی ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز شروع کرنے کیلئے مطلق ذکر شرط ہے خاص لفظ ”اللہ اکبر یا اللہ الکبیر یا اللہ الاکبر“ السلام علیکم ضروری نہیں بلکہ بات کر کے یا کوئی بھی ایسا عمل کر کے جو مفسد صلوٰۃ ہو سے بھی نماز تام ہو جاتی ہے البتہ جان بوجھ کر ایسا مفسد صلوٰۃ فعل کرنا حرام ہے اور اس پر اعادہ واجب ہے البتہ حنفیہ نے نماز کیلئے طہارت کے فرض اور شرط ہونے کو تسلیم کیا ہے (تو حاصل اشکال یہ ہوا کہ نماز کیلئے طہارت کو حنفیہ فرض کہتے ہیں اور تکبیر و تسلیم کو فرض کہنے کی بجائے واجب کہتے ہیں حالانکہ ایک ہی حدیث ہے تو یہ فرق کیوں؟)

جواب (۱) یہ ہے کہ ہم خبر واحد کا درجہ خبر مشہور اور خبر متواتر کے برابر نہیں سمجھتے اسی طرح ہمارا یہ موقف ہے کہ خبر واحد نص قرآنی کی طرح قطعی حکم ثابت نہیں کر سکتی اور حدیث باب میں وارد تینوں جملوں کے مقتضائیں عقلاً و نقلاً فرق ثابت ہے۔ لہذا تینوں کیلئے ایک حکم کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟ ہر جملہ کو اس کے مقام اور حقیقی درجہ پر اتارا جائے گا پس جو حکم خبر واحد سے ثابت ہو وہ فرض عملی تو ہو سکتا ہے (فرض قطعی نہیں کہ جس کا منکر کافر کہلائے) اور فرض عملی یہی واجب تو ہے جیسے سلام^(۱) پھیرنا اور تکبیر تحریمہ میں اللہ اکبر کہنا اور جو حکم نص قرآنی یا خبر مشہور یا خبر متواتر سے ثابت ہو تو وہ فرض کہلائے گا جیسا کہ طہارت (لہذا اس وجہ سے طہارت رض ہے اور تکبیر تحریمہ میں لفظ اللہ اکبر اور سلام واجب ہیں)

جواب (۲) و تحريمها التكبير والى خبر واحد پر عمل کرنے سے اللہ جل شانہ کافر مان ”و ذکر اسم ربہ فصلی“ جو کہ مطلق ہے وہ خاص بن جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تخصیص تنخ کے حکم میں ہوتی ہے جبکہ خبر واحد میں ناخن بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔

اسی طرح فرمان نبوی و تحلیہا التسليم آپ حضرات کی تشریح کے مطابق کہ لفظ السلام علیکم کہنا فرض ہے، حدیث مشہور ”إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا أَفْعَلْتَ صَلَاتَكَ“ کے معارض ہے۔ (ان باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے) تکبیر تحریمہ اور سلام دونوں کے حکم کو ہم نے مرتبہ فرضیت سے وجوب کے مرتبہ میں مقل کر دیا تاکہ نصوص شرعیہ کا آپس میں تعارض نہ ہو۔ دوسرے ائمہ نے نصوص میں کوئی فرق نہیں کیا کہ کس سے فرضیت ثابت ہوتی ہے اور کس سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ لہذا انہوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ تینوں رکن ہیں۔

ابن عقیل عین کے زبر کے ساتھ ہے یا پیش کے ساتھ؟

وعبد اللہ بن محمد بن عقیل^(۲) هو صدوق الخ سوائے تین افراد کے تمام ”عقیل“ یفتح العین ہیں۔

(۱) پس مطلق اللہ رب العزت کا ذکر فرض ہے اور خاص لفظ ”اللہ اکبر“ کہنا واجب ہے جیسا کہ علامہ ابن نجیم نے تفصیلاً ذکر کیا ہے۔

(۲) امام نووی نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے: ”عقیل سارے یفتح العین ہیں سوائے عقیل بن خالد کے..... امام زہری نے اس عقیل کو عموماً والد کی نسبت کے بغیر نقل کیا ہے..... دوسرے عقیل بن عقیل اور تیسرے ”عقیل“ ہیں۔ صرف یہ تین ”عقیل“ ہضم العین ہیں مغنی وغیرہ میں اسی طرح ہے (تدریب الراوی: ۳۱۲ مکتبہ علیہ مدنیہ)

و کان احمد بن حنبل واسحق بن ابراہیم والحمیدی یحتجون بحديث عبد الله الع
ان انہ کے ابن عقیل کی حدیث سے استدلال کرنے سے یہ حدیث ضعیف کے درجہ سے درجہ صحت یا حسن تک پہنچ گئی ہے۔
وہو مقارب الحدیث (۱۲): یعنی ان کی حدیث قبول کیے جانے کے لائق ہے یا ذہن اس کو قبول کرتا ہے وغیرہ (اس لفظ کے
یہ دونوں معنی ہو سکتے ہیں)

باب ما یقول اذا دخل الخلاء

باب ہے اس بیان میں کہ بیت الخلاء میں داخل ہوتے وقت کوئی دعا پڑھے

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهْنَادٌ قَالَا حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ
قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ، قَالَ شُعْبَةُ: وَقَدْ قَالَ
مَرَّةً أُخْرَى: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبِيثِ. أَوْ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَلِيَ الْبَابُ عَنْ
عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ بْنِ أَرْقَمَ وَجَابِرِ بْنِ أَبِي مَسْعُودٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ أَنَسٍ أَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ
وَأَحْسَنُ. وَحَدِيثُ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ فِي إِسْنَادِهِ اضْطِرَابٌ: رَوَى هِشَامُ الدُّسْتَوَائِيُّ وَسَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ
عَنْ قَتَادَةَ: فَقَالَ سَعِيدٌ: عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَوْفٍ الشَّيْبَانِيِّ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ. وَقَالَ هِشَامُ الدُّسْتَوَائِيُّ: عَنْ
قَتَادَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ. وَرَوَاهُ شُعْبَةُ وَمَعْمَرٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ: فَقَالَ شُعْبَةُ: عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ،
وَقَالَ مَعْمَرٌ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: سَأَلْتُ مُحَمَّدًا
عَنْ هَذَا؟ فَقَالَ: يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَتَادَةُ رَوَى عَنْهُمَا جَمِيعًا.

اخبّرنا احمد بن عبد الله الضبي البصري حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ
بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ قَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ
وَالْخَبَائِثِ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو فرماتے
اللہم انی اعوذ بک شعبہ استاد کہتے ہیں کہ ایک اور مرتبہ عبدالعزیز استاد نے کہا اعوذ باللہ من الخبث والخبیث یا کہا
اعوذ باللہ من الخبث والخبائث (یعنی شعبہ استاد کہتے ہیں کہ عبدالعزیز بن صہیب کبھی ایک طرح حدیث نقل کرتے ہیں
کبھی دوسری طرح) وفی الباب: باب میں علی اور زید بن ارقم اور جابر اور ابن مسعود سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث اس باب میں احسن اور اصح ہے اور زید بن ارقم کی

(۱) علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے "مقارب الحدیث" کے کلمہ کو مراتب تبدیل میں تیسرے درجہ پر رکھا ہے۔ امام نووی کی بھی یہی رائے ہے جبکہ دوسرے ائمہ کے یہاں یہ
پانچویں درجہ کی تبدیل ہے۔ دراصل اس اختلاف کا منشا یہ ہے کہ اگر حدیث کے درمیان مراتب جرح و تعدیل میں اختلاف ہے (جیسا کہ اصول حدیث کی کتب
سے ممارست رکھنے والے شخص پر واضح ہے) اور راجح قول یہ ہے کہ "مقارب الحدیث" کے کلمہ اور فتح کے ساتھ... الفاظ تبدیل میں سے ہر ایک کلمہ کی صورت
میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کی حدیث دوسرے رواد کی حدیث کے قریب ہے اور راجح کے فتح کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ دوسرے رواد کی حدیث ان کی حدیث کے
قریب ہے۔ اور یہ قول کہ راجح کے فتح کے ساتھ یہ معنی "روی" ہے اور الفاظ جرح میں سے ہے اس کو علامہ عراقی اور علامہ سیوطی نے اپنی اپنی "ملفیہ" میں رد کیا ہے)

حدیث میں اضطراب ہے (اس طرح اضطراب ہے کہ) ہشام الدستوائی اور سعید بن ابی عروبہ دونوں قتادہ سے نقل کرتے ہیں (قتادہ پر توافق ہے) سعید بن ابی عروبہ (قتادہ کے بعد اس روایت کو) قاسم بن عوف الشیبانی کے واسطے سے زید بن ارقم سے نقل کرتے ہیں۔ اور ہشام راوی قتادہ کے بعد بلا واسطہ عن زید بن ارقم نقل کرتا ہے (تو فرق ہو گیا کہ ہشام راوی نے قتادہ کے بعد بلا واسطہ عن زید بن ارقم نقل کیا جبکہ سعید راوی نے قتادہ کے بعد قاسم کے واسطے سے عن زید بن ارقم حدیث نقل کی)۔ اس حدیث کو شعبہ اور معمر نے قتادہ سے نقل کیا اور دونوں کا اتفاق ہے کہ عن النضر بن انس (قتادہ کے بعد راوی نضر بن انس ہے) (پھر شعبہ اور معمر میں تعین صحابی میں اختلاف ہے) شعبہ نے کہا کہ نضر بن انس کے بعد صحابی زید بن ارقم ہیں۔ اور معمر نے کہا کہ نضر بن انس کے بعد انس کے والد انس رضی اللہ عنہ (عن ابیہ) ہیں۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے اس (اضطراب) کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اس بات کا احتمال موجود ہے کہ قتادہ نے دونوں سے حدیث نقل کی ہو۔ حدیث نمبر ۲:

حضرت انس رضی اللہ عنہ بن مالک سے روایت ہے کہ حضور ﷺ جب بیت الخلاء میں داخل ہوتے تو فرماتے اللھم انی اعوذ بک من الخبث و الخبائث (اے اللہ میں آپ سے مذکر شیطان سے بھی پناہ مانگتا ہوں اور مونث شیطان سے بھی پناہ مانگتا ہوں) قال ابویسی: یہ حدیث حسن صحیح ہے

(تشریح) وقد قال مرة أخرى: أعوذ بالله الخ اس کی دو توجیہات ہیں:

(۱) میرے استاذ عبدالعزیز نے جب دوسری دفعہ یہ حدیث سنائی تو پہلے والے الفاظ بعینہ ذکر نہیں فرمائے بلکہ مذکورہ بالا الفاظ استعمال کیے۔ چنانچہ روایت بالمعنی علمائے کرام میں شائع اور مشہور ہے اس لیے اس میں کوئی قباحت نہیں۔ (۲) عبدالعزیز نے کبھی اس طرح حدیث سنی ہو اور کبھی دوسری طرح۔

الْخُبْثُ وَالْخَبَائِثُ: حدیث شریف میں خُبْث جمع ہے خبیث کی جیسا کہ خبائث جمع ہے خبیثہ کی اور خُبْث کی آسان تفسیر ”مذکر سرکش جن“ اور خَبَائِث کی آسان تفسیر ”مونث سرکش جن“ ہے اگرچہ اس میں دوسرے اقوال بھی ہیں۔^(۱)

أعوذ بالله: اللہ سے پناہ مانگنے کا مقصد یہ ہے کہ جنات و شیاطین انسان کے ستر کے ساتھ استہزا کرتے اور اس پر مطلع ہوتے ہیں اس لیے ان کے شر سے پناہ مانگی گئی۔

وقال سعید عن قتادة عن القاسم بن عوف عن زيد:

سند میں موجود اضطراب کی وضاحت اور اس کا حل:

جاننا چاہیے کہ اس روایت میں دو طرح اضطراب ہے: پہلا اضطراب صحابی کے نام میں ہے۔ بعضوں نے صحابی زید بن ارقم

(۱) ایک قول یہ ہے کہ خُبْث کا مصداق ”شیاطین“ اور خَبَائِث کا مصداق ”معاصی“ ہیں۔

نیز انجٹ کو بسکون الباء بھی ضبط کیا گیا ہے، خطاب نے اس کا انکار کیا ہے لیکن نووی نے خطاب کا تعاقب کیا ہے۔ صاحب بذل الجمود لکھتے ہیں ”الْخُبْثُ بسکون الباء“ اچھے افعال کی ضد اور الْخَبَائِث ”افعال مذمومہ“ کو کہتے ہیں

نقل کیا ہے اور بعض نے انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

دوسرا اضطراب واسطہ میں ہے کہ قاسم کا واسطہ سند میں ہے یا نہیں؟ پس یہاں چار سندوں سے چار روایتیں منقول ہیں۔

(۱) سعید بن ابی عروبہ عن قتادة عن القاسم بن عوف الشيباني عن زيد بن أرقم.

(۲) هشام الدستوائي عن قتادة عن زيد بن أرقم.

(۳) شعبه عن قتادة عن النضر بن انس عن زيد بن أرقم.

(۴) معمر عن قتادة عن النضر بن انس عن انس.

خلاصہ یہ کہ یہاں دو اضطراب ہیں:

پہلا اضطراب سعید اور هشام کا قتادہ کے بعد والے راوی میں ہے، سعید نے قتادہ کے بعد قاسم کا واسطہ ذکر کر کے زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے جبکہ هشام نے قتادہ کے بعد قاسم کے واسطے کے بغیر زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے۔

دوسرا اضطراب یہ ہے کہ شعبہ اور معمر کا قتادہ کے بعد والے راوی میں اختلاف ہے۔ شعبہ نے قتادہ کے بعد نضر بن انس کو ذکر کر کے صحابی زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے جبکہ معمر نے قتادہ کے بعد نضر کو ذکر کر کے صحابی حضرت انس کو ذکر کیا ہے۔

رفع اضطراب:

(۱) یہ تو اضطراب کی تقریر ہوئی، امام ترمذی نے جو رفع اضطراب امام بخاری سے نقل کیا ہے اس سے پہلا اضطراب تو ختم ہو جاتا ہے۔ (یحتمل ان یکون قتادة روی عنهما میں ”ہما“ کا مرجع حضرت قطب گنگوہی کے نزدیک قاسم اور زید بن ارقم ہیں۔ لہذا روایت قاسم کے واسطے سے بھی ہے اور بلا واسطہ بھی، محمد زکریا دنی) امام ترمذی نے اضطراب ثانی کو حل نہیں فرمایا کیونکہ اسی ایک اضطراب کے حل سے دوسرا اضطراب بھی حل ہو جاتا ہے۔ دوسرے اضطراب کا حل اس طرح ہوگا کہ اس کو پہلے اضطراب پر قیاس کر لیا جائے (یعنی قتادہ نے نضر کے بعد کبھی حضرت انس کو کبھی حضرت زید بن ارقم کو ذکر کیا ہے تو ہو سکتا ہے کہ نضر نے اپنے والد حضرت انس سے بھی حدیث سنی ہو اور زید بن ارقم سے بھی حدیث سنی ہو، لہذا کوئی تعارض نہیں۔ از مترجم)

(۲) دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ امام بخاری کو دوسرے اضطراب کا جواب ہی مستحضر نہ ہو، اس صورت میں ”روی عنهما“ کی ضمیر کا مرجع قاسم اور زید ہیں۔

(۳) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ضمیر کا مرجع زید اور نضر ہوں۔ اس صورت میں امام بخاری نے دونوں اضطراب کا جواب دے دیا ہے۔ اس صورت میں خلاصہ جواب یہ ہوگا کہ یہ احتمال ہے کہ قتادہ نے زید اور نضر بن انس دونوں سے سنا، پھر اس کے بعد نضر اپنے والد حضرت انس سے بھی روایت کرتے ہیں اور زید بن ارقم سے بھی۔ پس معنی یہ ہوگا کہ قتادہ زید سے قاسم کے واسطے سے نقل کرتے ہیں لیکن وہ روایت کو مرسل نقل کرتے ہیں اور ثقہ راوی کا ارسال قابل قبول ہے جب تک کہ وہ مدلس نہ ہو۔

پس معنی یہ ہوا کہ قتادہ اس حدیث کو زید اور نضر دونوں سے نقل کرتے ہیں چاہے ان کی روایت زید سے قاسم کے واسطے سے ہو یا

قاسم کے واسطے کے بغیر اور چاہے ان کی روایت میں نصر کے بعد صحابی نصر بن انس کے والد حضرت انس ہوں یا زید^(۱) بن ارقم ہوں (اس طرح دونوں اضطراب حل ہو جاتے ہیں) واللہ تعالیٰ اعلم۔

دفع اضطراب کے طریقے:

پھر کبھی تو اضطراب اس طرح ختم ہوتا ہے کہ کسی ایک حدیث کا راوی دوسری حدیث کے راوی کے مقابلے میں زیادہ احفظ ہوتا ہے یا ان سندوں میں سے کسی ایک سند میں راوی اور اس کے شیخ کی ملاقات ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ امام بخاریؒ اور ان کے متعین کا مذہب ہے یا امکان لقا ثابت ہو جائے جیسا کہ امام مسلمؒ اور ان کے تلامذہ کی رائے ہے یا^(۲) دور واتیوں میں سے کسی ایک روایت کے

(۱) حضرت شیخ کی حل اضطراب میں منفرد تقریر:

جاننا چاہے کہ شرح حدیث اور مشائخ کرام نے تقریر اضطراب اور امام بخاری کے کلام سے دفع اضطراب میں کئی قول ذکر کیے ہیں۔ میرے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ یہاں اضطراب تین طرح ہیں:

۱- قنادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟ ۲- صحابی کی تعیین میں اضطراب کہ صحابی کون ہیں؟ ۳- واسطہ کی تعیین میں اضطراب ہے کہ واسطہ قاسم کا ہے یا نصر کا؟

امام بخاریؒ نے ان تین اضطرابات میں سے کون سے اضطراب کو حل کیا ہے تو امام بخاریؒ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ ان تین اضطرابات میں سے ہر ایک احتمال پر اس کو محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض صورتیں دوسرے کے مقابلے میں اقرب الی القبول ہیں۔ اور میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ اضطراب ثالث کے دفع پر امام بخاریؒ کے کلام کو محمول کیا جائے کیونکہ پہلے دو اضطراب ایسے نہیں کہ ان کے دفع کیلئے جواب کی ضرورت ہو کیونکہ (پہلے اضطراب میں) قنادہ عن زید والی روایت مرسل ہے اور اس کا مرسل ہونا بالکل ظاہر ہے جیسا کہ کتب رجال حدیث سے مہارت رکھنے والے خوب جانتے ہیں کہ قنادہ کی اکثر روایات صحابہ سے مرسل ہی ہوتی ہیں۔

حافظ نے ”تہذیب“ میں صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت ذکر کی ہے جن سے قنادہ نے روایت کو مرسل ذکر کیا ہے نیز حاکم ”علوم الحدیث“ میں لکھتے ہیں: ”قنادہ کا حضرت انس کے علاوہ کسی صحابی سے سماع ثابت نہیں۔“ ابن ابی حاتم نے امام احمدؒ سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

تلف: قنادہ کی روایات زید بن ارقم سے خاص کر مرسل ہی ہیں کیونکہ قنادہ کی ولادت ۶۱ھ میں ہے اور زید بن ارقم کی وفات میں اختلاف ہے اور ۶۵ھ سے ۶۸ھ تک وفات کے سن نقل کیے گئے ہیں اسی وجہ سے محمد اشعری حدیث باب سے متعلق لکھتے ہیں (جیسا کہ علامہ عینی نے ان سے نقل کیا ہے: ”اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے لیکن ثقہ راوی نے اس حدیث کی مسند روایت نقل کی ہے۔ انتہی“

اس سے معلوم ہوا کہ جس راوی نے واسطہ ساقط کیا ہے اس کی روایت مرسل ہے۔ اسی وجہ سے اس پہلے اضطراب کے دفع اضطراب کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ اسی طرح تعیین صحابی کے بارے میں جو اضطراب ہے اس کا جواب بھی بالکل واضح تھا کیونکہ امام بخاریؒ نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے: معمر عن قنادہ عن نصر بن انس عن انس وہم ہے۔“

پس صرف تیسرا احتمال بچا، امام بخاریؒ نے اس تیسرے اضطراب کو اس طرح دفع کیا کہ قنادہ نے قاسم اور نصر دونوں سے سنا ہوگا اس کی تائید علامہ عینی کے اس کلام سے ہوتی ہے: ”امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس اضطراب کے بارے میں پوچھا تو امام بخاریؒ نے فرمایا: ”شاید قنادہ نے قاسم اور نصر دونوں سے سنا ہوگا۔“ اور امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے: ”امام ترمذیؒ کہتے ہیں: میں نے امام بخاریؒ سے پوچھا: کون سی روایت آپ کے نزدیک زیادہ اصح ہے؟ تو امام بخاریؒ نے فرمایا: شاید قنادہ نے دونوں کے واسطے سے زید بن ارقم سے سنا ہو۔ انتہی

(۲) علامہ سیوطیؒ ”تدریب“ میں لکھتے ہیں: ”اگر کسی ایک روایت کو راوی کے حفظ کی وجہ سے یا مروی عنہ کے ساتھ زیادہ عرصہ رہنے کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے ترجیح دی جائے تو راجح روایت کا اعتبار ہوگا اور حدیث مضطرب نہیں رہے گی۔“

راوی کثیر ہوں (تو وہ رائج ہوگی اور دوسری مرجوح ہوگی)

باب ما يقول اذا خرج من الخلاء

باب ہے اس بیان میں کہ بیت الخلاء سے نکلتے وقت کنسی دعا پڑھے

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ إِسْرَائِيلَ بْنِ يُونُسَ عَنْ يُونُسَ بْنِ أَبِي بُرْقَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قَالَ: غُفْرَانُكَ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث اسرائيل عن يوسف بن ابي بردة. وابو بردة بن ابي موسى اسمه: عامر بن عبد الله بن قيس الأشعري. ولا يعرف في هذا الباب إلا حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ترجمہ :- حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو فرماتے (غفر اک) اے اللہ! میں تجھ سے معافی طلب کرتا ہوں۔

قال ابو یسئٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے۔ اس حدیث کو ہم صرف اسرائیل عن یوسف بن ابی بردہ ہی کی سند سے پہچانتے ہیں اور ابو بردہ بن ابی موسٰیؒ کا نام عامر بن عبد اللہ بن قیس الاشعریؒ ہے (اور) اس باب میں حضرت عائشہؓ کے علاوہ کسی صحابی سے حدیث نہیں پہنچی جاتی (از مترجم: امام ترمذیؒ کا یہ کہنا کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کے علاوہ کسی صحابی سے حدیث نہیں ملتی تو یہ ان کا تسامح ہے کیونکہ اس کے علاوہ بھی اس باب میں روایات موجود ہیں) (لیکن علامہ سیوطیؒ نے اس کی توجیہ یوں فرمائی کہ امام ترمذیؒ کی مراد یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علاوہ کسی صحابی سے سند قوی کے ساتھ روایت موجود نہیں ہے۔ وفیہ مافیہ)

(تشریح):۔۔ غفرانک:

آپ ﷺ کے استغفار طلب کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ کچھ وقت کے لئے آپ ﷺ کا ذکر لسانی منقطع ہو جاتا تھا اگرچہ ^(۱) یہ فعل ہمارے اعتبار سے ایسا نہیں جو ایسا باعث نقص و گناہ ہو کہ اس سے معافی مانگی جائے کیونکہ دل کا اللہ تعالیٰ کے ذکر میں مشغول ہونا بھی عبادت ہے اگرچہ اس کی حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔

ہاں! جب اس فعل کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کی طرف کی جائے تو آپ کی ذات بابرکات کے اعتبار سے یہ

(۱) علامہ ابن العربی فرماتے ہیں: ”غفر ایک مصدر ہے الغفر والمغفرة کی طرح اس کی مثال سجا تک ہے اور یہ منصوب اس لیے ہے کہ اس سے پہلے فعل مقدر ہے یعنی اطلب غفر انک۔“

اس موقع پر طلب مغفرت کے متعلق دو احتمال ہیں:

۱۔ آپ ﷺ سے اس وقت اللہ کا ذکر چھوٹ گیا تھا اس لیے مغفرت کا سوال کیا۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ ترک ذکر، اللہ تعالیٰ کے حکم ہی کی وجہ سے تو ہے لہذا ایسے فعل سے جو خود مامور من اللہ ہو معافی مانگنے کا کیا مطلب؟
جواب یہ ہے کہ ترک ذکر اللہ کے حکم کی وجہ سے ہے لیکن نفس انسانی اس کا سبب بننا ہے کیونکہ وہ بیت الخلاء جانے کا محتاج ہے۔ (ما بقیہا اگلے صفحے پر)

گناہ اور نقص شمار ہوگا کیونکہ ذکر قلبی پر اس شخصیت کیلئے اکتفا کرنا جو کہ ذکر لسانی اور قلبی دونوں پر مداوت کرتا ہو، باعث نقص ہے۔

(۲) یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس وقت میں اپنی حاجت کو پورا کرنے والا شخص جب غور کرے کہ اس کے بدن سے کیسی گندگی خارج ہو رہی ہے تو وہ اس کے ذریعے اپنی باطنی اور دل کی گندگیوں پر مطلع ہو جائے گا کہ دل کس طرح نفسانی گندگی اور شہوانی نجاستوں کو اپنے اندر لیے ہوئے ہیں؟ پس اس وجہ سے آپ ﷺ نے اس فعل کے بعد استغفار فرمایا۔

(۳) یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ آدمی جب اس نجاست کے خروج پر غور کرے (کہ کس طرح بے اختیار یہ نجاست خارج ہوتی ہے؟) اور وہ اس کی طرف مجبور بھی ہے تو وہ اس کے ذریعے گناہوں کے صادر ہونے پر متنبہ ہو جائے گا کہ بہت سے گناہ میرے علم کے بغیر لا پر دہی کی زیادتی اور بے خیالی میں صادر ہوتے رہتے ہیں۔

(۴) یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ جب غذا ایک تھوڑے سے وقت میں اس گندی کیفیت کی طرف منتقل ہوگئی، حالانکہ وقت ابھی معمولی ہی گزرا ہے تو اس کے ذریعے انسان کو تنبیہ ہو جاتی ہے اس کی گندگیوں کی طرف کہ وہ کس طرح نجاستوں کے اندر گھرا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ خود انسان کا اپنا وجود کتنی نجاستوں اور گندگیوں میں گھرا ہوا ہے اس وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استغفار فرمایا۔ بہر حال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل تعلیم امت کیلئے تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

إلامن حدیث اسرائیل:

یعنی یوسف راوی سے اسرائیل، روایت کو نقل کرنے میں متفرد ہیں۔ لہذا اگر ان کے ساتھ دوسرا راوی بھی ہو تو حدیث غریب نہیں رہے گی۔

امام ترمذی نے ”ابو بردہ بن ابی موسیٰ الخ“ سے راوی کے نام کی طرف قصد اور اس کے باپ دادا کے نام کی طرف جمعا اشارہ کیا ہے کیونکہ یہ جملہ اپنے اندر نیا فائدہ^(۱) لیے ہوئے ہیں۔

(گذشتہ صفحے کا بقیہ) اگر اس پر اشکال ہو کہ انسان تو کھانے پینے کا مامور ہے جس کی وجہ سے وہ بیت الخلاء جانے کی طرف مجبور ہے (تو بیت الخلاء جانا بھی جمعا مامور ہوا یا مامور کے سمات میں سے ہوا۔ از مترجم)؟

جواب یہ دیا جائے گا کہ انسان کھانے پینے پر مامور ہے جو کہ قضاء حاجت کی طرف مفعی ہے اور اس وقت کا ذکر سے خالی ہونا اللہ کے ہاں مقدر ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے ہر اس فعل کو جس کا وہ مباشر ہوتا ہے اور جو لوازم بشریت میں سے ہے ان کو بندوں کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بہر حال اس مقام کو عقل مند سمجھ دار ہی سمجھ سکتا ہے۔

۲۔ دوسرا احتمال جو زیادہ مشہور بھی ہے یہ ہے کہ آپ ﷺ نے اس عظیم نعمت کے شکرانہ ادا نہ کر سکنے کی بنا پر مغفرت طلب فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے کس طرح ہمارے لیے غذا کو آسانی سے مہیا فرمایا اور نفع مند شے کو جسم میں باقی رکھا اور راز گندگی کو آسانی سے نکال دیا۔ انتہی

۳۔ قلت: یہ بھی احتمال ہے کہ مغفرت اس لیے طلب فرمائی کہ اس حالت میں بھی ذکر قلبی جاری اور اللہ تعالیٰ کی ذات کا استحضار حاصل تھا (حالانکہ اس حالت میں ذکر اور ذات باری تعالیٰ کا استحضار طبیعت میں شرم کا باعث ہوتا ہے۔ از مترجم) فتنامل

(۱) سند حدیث میں راوی کے نام کی تصحیح: اور یہ بات غلطی نہیں کہ ابتدائے سند کے اندر کچھ تحریف واقع ہوگئی ہے کیونکہ راویوں میں سے کوئی راوی ایسا نہیں جس کا نام محمد بن حمید بن اسماعیل ہو اور مصری نسخے میں جو عبارت (حدثنا محمد بن اسماعیل حدثنا حمید حدثنا مالک بن اسماعیل) آئی ہے یہ بھی خلاف ظاہر ہے پس راجح قول یہ ہے کہ محمد بن اسماعیل سے مراد امام بخاری ہیں اور لفظ حمید زائد ہے۔ (باقیہ اگلے صفحے پر)

باب فی النهی عن استقبال القبلة بغائط او بول

باب ہے بول و براز کے وقت قبلہ رخ ہونے کی ممانعت کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُخْزُومِيُّ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ، وَلَا تَسْتَذْبِرُوهَا، وَلَكِنْ شَرُّوْا أَوْ غَرَّ بَوَا، فَقَالَ أَبُو أَيُّوبَ: فَقَدِمْنَا الشَّامَ فَوَجَدْنَا مَرَّاحِيضَ قَدْ بُنِيَتْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ فَتَنَحَّرَفْ عَنْهَا وَتَسْتَغْفِرُ اللَّهَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَثِيِّ بْنِ جَزْءٍ، الزُّبَيْدِيِّ، وَمَعْقِلِ بْنِ أَبِي الْهَيْثَمِ، وَيَقَالُ مَعْقِلُ بْنُ أَبِي مَعْقِلٍ، وَأَبِي أَمَامَةَ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَسَهْلِ بْنِ حَنِيفٍ.

قال ابو عيسى: حَدِيثُ أَبِي أَيُّوبَ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَاصْخ. وَأَبُو أَيُّوبَ اسْمُهُ خَالِدُ بْنُ زَيْدٍ. وَالزُّهْرِيُّ اسْمُهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَهَابٍ الزُّهْرِيُّ وَكُنِيَّتُهُ أَبُو بَكْرٍ.

قَالَ أَبُو الْوَلِيدِ الْمَكِّيُّ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ: إِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا بَوْلٍ وَلَا تَسْتَذْبِرُوهَا: إِنَّمَا هَذَا فِي الْفَيَافِي، وَأَمَّا فِي الْكُنْفِ الْمُنِيَةِ لَهُ رُخْصَةٌ فِي أَنْ يَسْتَقْبِلَهَا وَهَكَذَا قَالَ إِسْحَقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّمَا الرُّخْصَةُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي اسْتِذْبَارِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ، فَأَمَّا اسْتِقْبَالَ الْقِبْلَةِ فَلَا يَسْتَقْبِلُهَا كَأَنَّهُ لَمْ يَرَفِ الصُّحْرَاءُ وَلَا فِي الْكُنْفِ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ.

حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم قضائے حاجت کے لیے جاؤ تو نہ قبلہ کی طرف منہ کرو اور نہ اس کی طرف پیٹھ کرو لیکن مشرق اور مغرب کی طرف رخ کرلو۔ ابو ایوب کہتے ہیں کہ ہم ملک شام گئے تو ہم نے وہاں پر بیت الخلاء کو دیکھا جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے۔ پس ہم ان سے پھر جاتے تھے (یعنی ہم ان میں قضائے حاجت نہیں کرتے تھے) اور ہم اللہ سے معافی مانگتے تھے۔

وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن الحارث اور معقل بن ابی ایہثم سے اور ابو امامہ، ابو ہریرہ اور سہل بن حنیف سے روایات ہیں۔ معقل بن ابی ایہثم کو معقل بن ابی معقل بھی کہا جاتا ہے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابو ایوب کی حدیث اس باب میں سب سے احسن اور سب سے اصح ہے اور ابو ایوب کا نام خالد بن زید ہے اور زہری کا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب زہری ہے اور ان کی کنیت ابو بکر ہے (۱۲۳ ہجری میں ان کی وفات ہے۔ از مترجم)

(گذشتہ صفحے کا مابقہ) اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شیخ عثمان ومی "الدر الغالی" میں حضرت عائشہ سے روایت باب ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "اسی طرح امام بخاری نے "لادب المفرد" میں نقل کیا ہے اور ان سے امام ترمذی نے روایت کی ہے۔ ابن سید الناس کو وہم ہو گیا ہے کہ انہوں نے کہہ دیا ہے کہ یہ ابو اسماعیل الترمذی ہیں۔ اٹھلی)

قال ابو الولید: ابو عبد اللہ الشافعی نے فرمایا کہ حضور ﷺ کا یہ قول کہ پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت قبلہ کی طرف رخ اور پیٹھ نہ کرو۔ یہ صرف صحرا کے متعلق ہے ہاں ایسے بیت الخلاء میں جو قضائے حاجت کے لیے تیار کیے جاتے ہیں اس آدمی کے لیے رخصت ہے کہ قبلہ کی طرف رخ کر لے یہی امام احناف کا قول ہے اور امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے صرف بیت الخلاء میں پیشاب یا پاخانہ کرتے ہوئے قبلہ کی طرف پیٹھ کرنے کی اجازت دی ہے اور بیت الخلاء میں قبلہ کی طرف رخ کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ گویا کہ امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں صحرا میں ہو یا آبادی میں قبلہ کی طرف مطلقاً رخ کرنا (قضائے حاجت کے وقت) منع ہے۔

﴿تشریح﴾

إذا أتیتم الغائط:

چونکہ ستر کھولنے کی حالت ایک بُری بیعت اور شرم و حیادالی حالت ہے تو ایسی حالت میں قبلہ کا استقبال و استدبار ممنوع قرار دے دیا گیا ہے تاکہ بیت اللہ کی طرف کسی قبیح شے کا رخ نہ کیا جائے۔ اسی طرح جماع اور پیشاب کرتے وقت بھی بیت اللہ کی طرف رخ کرنا ممنوع ہے۔ اگرچہ بیت اللہ کی طرف پیٹھ کرنے کی صورت کسی قبیح چیز کا رخ نہیں ہو رہا لیکن اس میں بے ادبی ضرور ہے اس لیے اس سے بھی منع کر دیا گیا ہے۔

استقبال و استدبار کے مسئلے میں اختلاف کی اصولی وجہ:

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ نبی مطلق ہے یا مقید؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نبی عام ہے، لہذا استقبال و استدبار مطلقاً جائز نہیں، نہ آبادی میں نہ صحرا میں۔

امام صاحب کا یہ فرمانا ان کے ایک اصول پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ شریعت کے تمام احکام کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے شاذ و نادر جہاں ہمیں مسئلے کی علت معلوم نہ ہو تو وہ الگ بات ہے۔ اگرچہ نفس الامر میں ان کی بھی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے، پس استقبال و استدبار قبلہ کی ممانعت ایسی علت پر مبنی ہے جو آبادی اور صحرا دونوں کو شامل ہے۔

حنفیہ نے ان احادیث کے جو ان کے مذہب کے خلاف ہیں متعدد جوابات دیئے ہیں جن کی تفصیل ان شاء اللہ آگے آرہی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اس نبی کو معلول بالعلۃ قرار دیا ہے جیسا کہ احناف نے قرار دیا ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ استقبال و استدبار دونوں حکم میں برابر ہیں لیکن جب خود آپ ﷺ نے اپنے فعل سے استقبال کی اجازت دے دی تو استدبار بھی خود اس کی بنا پر لا محالہ جائز ہوگا کیونکہ دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ لہذا انہوں نے روایت حدیث میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ نبی والی احادیث کو صحرا پر محمول کیا ہے اور اجازت والی احادیث کو آبادی پر اور یہ ان کے اس اصول پر مبنی ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لیکن حنفیہ اس اصول کے قائل نہیں اس لیے انہوں نے مطلق حکم کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا۔

امام احمد بن حنبلؒ رحمہ اللہ اس مسئلے میں حکم کو غیر کی طرف متعدی نہیں کرتے، بلکہ انہوں نے استدبار قبلہ والی قولی حدیث کو عموم

نہی سے مستثنیٰ قرار دیا ہے (کیونکہ فعلی طور پر استدبار ثابت ہے) باقی تمام صورتوں کو انہوں نے تحت انہی باقی رکھا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ جب احکام میں اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلۃ ہوں لہذا یہاں نہی والی روایت کی علت بھی ضرور کوئی نہ کوئی ہوگی۔ لہذا ہم نے علت کے پیش نظر استقبال و استدبار، صحر اور آبادی سب میں منع کرنے کا حکم لگایا۔ ایسا ہی امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا لیکن انہوں نے مطلق حکم کو مقید کر دیا۔ پس آبادی کو نہی والی حدیث کے حکم سے نکال دیا۔ حنفیہ اور شافعیہ میں سے ہر ایک اپنے مذہب کے مخالف احادیث کے جوابات دینے پر مجبور ہے۔

امام احمد (رحمہ اللہ) نے اپنے اصول (احکام میں علت نہیں نکالی جاتی) کے پیش نظر صرف ایک صورت کا استثناء کیا اور یہ بات خوب واضح ہے کہ ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت مذہب حنفی کے موافق ہے کیونکہ انہوں نے ملک شام میں بیت الخلاء میں استقبال کئے جانے پر استغفار طلب کی، اگر نہی والی حدیث ان کے نزدیک صحر اور آبادی کو عام نہ ہوتی تو وہ اس طرح نہ کرتے۔
ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کے استغفار کرنے کی وجہ: ان کے استغفار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بیت الخلاء میں لاعلمی میں قبلہ رخ بیٹھ گئے تھے کہ اچانک تنہا ہوا اور یہ استغفار دل سے کیا تھا کیونکہ زبان سے بات کرنے کی وہ جگہ نہیں یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ بیت الخلاء میں دل سے استغفار کیا ہوا اور بیت الخلاء سے باہر نکل کر زبان سے استغفار فرمایا ہو۔

باب ماجاء من الرخصة في ذلك

باب ہے اس میں رخصت کے بیان میں

☆ حدثنا محمد بن بشار ومحمد بن المثنى قالَا حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَبْرِ عَنْ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بَبُولٍ، فَرَأَيْنَهُ قَبْلَ أَنْ يُقْبِضَ بِعَامٍ يَسْتَقْبِلُهَا.
وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ وَعَائِشَةَ وَعُمَارِ بْنِ يَاسِرٍ.

(۱) (تلف: اس مسئلہ میں امام احمد سے مختلف روایتیں منقول ہیں جیسا کہ اوپر میں بھی اس کی تفصیل ہے:

۱۔ استقبال مطلقاً جائز نہیں، نہ صحر میں نہ آبادی میں اور استدبار دونوں میں جائز ہے۔

۲۔ نہی تنزیہی ہے۔

۳۔ استقبال و استدبار دونوں شرطوں کے ساتھ حرام ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ صحر اور دوسری شرط یہ ہے کہ بلا حائل ہو، البتہ حائل میں دامن کو لٹکانا، سواری سے سترہ حاصل کرنا، اسی طرح پہاڑ کی اوٹ یہ سب داخل ہیں کمافی نیل المآرب۔

اور ”الروض المربع“ میں ہے کہ استقبال و استدبار صحر میں حرام ہے اور جہت قبلہ سے منہ موڑنا کافی ہے، اسی طرح حائل اگر پالان کی لکڑی کے بقدر ہو تو وہ بھی کافی ہے انھیں یہ روایت حنابلہ کی فردع میں اختیار کی گئی ہے۔

۴۔ چوتھی روایت حنفیہ کی طرح مطلقاً ممانعت کی ہے۔ علامہ ابن القیم نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ امام ترمذی نے جس روایت کو ذکر کیا ہے وہ حنابلہ کی پہلی روایت ہے۔

حضرت مگنوی نے جس روایت کو ذکر کیا ہے شاید وہ بھی حنابلہ کی کوئی روایت ہے کیونکہ حنابلہ کی اس مسئلہ میں کثیر روایتیں موجود ہیں)

قال ابو عیسیٰ: حَدِیْثُ جَابِرٍ فِیْ هَذَا الْبَابِ حَدِیْثٌ حَسَنٌ غَرِیْبٌ.
وَقَدْ رَوَىٰ هَذَا الْحَدِیْثُ ابْنُ لَهِیْعَةَ عَنْ ابْنِ الزُّبَیْرِ عَنْ جَابِرٍ عَنْ ابْنِ قَتَادَةَ: اَنَّهٗ رَأَى النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یَبُولُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ. اَخْبَرَنَا بِذَاكَ قَتِیْبَةُ قَالَ اَخْبَرَنَا ابْنُ لَهِیْعَةَ.
وَحَدِیْثُ جَابِرٍ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَصَحُّ مِنْ حَدِیْثِ ابْنِ لَهِیْعَةَ.
وَابْنُ لَهِیْعَةَ ضَعِیْفٌ عِنْدَ اَهْلِ الْحَدِیْثِ. ضَعَّفَهُ یَحْیٰی بْنُ سَعِیْدٍ الْقَطَّانُ وَغَیْرُهُ مِنْ قَبْلِ حِفْظِهِ.
☆ حَدَّثَنَا هَنَادٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ سَلِیْمَانَ عَنْ عُبَیْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیٰی بْنِ حَبَّانٍ عَنْ
عَمِّهِ وَاسِعِ بْنِ حَبَّانٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو قَالَ: رَفِیْتُ یَوْمًا عَلٰی بَیْتِ حَفْصَةَ، فَرَأَيْتُ النَّبِیَّ صَلَّى عَلَیْهِ وَسَلَّمَ
عَلٰی حَاجَتِهِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ مُسْتَدْبِرَ الْكَعْبَةِ.
قال ابو عیسیٰ: هَذَا حَدِیْثٌ حَسَنٌ صَحِیْحٌ.

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ہمیں قبلہ کی طرف منہ کر کے پیشاب کرنے سے منع فرمایا (جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں) میں نے حضور ﷺ کو وفات سے ایک سال پہلے دیکھا قبلہ کی طرف رخ کرتے ہوئے قضائے حاجت فرما رہے ہیں۔

وفی الباب: باب میں البوقادۃ اور عمارۃ سے روایات ہیں

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ جابر رضی اللہ عنہما کی حدیث اس باب میں حدیث حسن غریب ہے اور یہ حدیث ابن لہیعہ نے عن ابی الزبیر عن جابر عن ابی قتادۃ کی سند سے نقل کی ہے کہ البوقادہ نے حضور ﷺ کو قبلہ رخ پیشاب کرتے ہوئے دیکھا۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ قتیبہ استاد نے اپنی سند اخبرنا ابن لہیعہ کے ساتھ سنائی لیکن یہ جابرؓ کی حدیث حضور ﷺ سے یہ ابن لہیعہ کی حدیث سے زیادہ اصح ہے۔ ابن لہیعہ محدثین کے یہاں ضعیف ہے۔ یحییٰ بن سعید بن قطان وغیرہ نے ابن لہیعہ کو ضعیف قرار دیا حافظ کی جہت سے۔

حدیث نمبر ۲: ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں ایک دن حضرت حفصہؓ کے گھر میں چڑھا تو میں نے حضور ﷺ کو قضائے حاجت کرتے ہوئے دیکھا۔ ملک شام کی طرف آپ کا رخ تھا اور کعبہ کی طرف آپ کی پیٹھ تھی۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

﴿تشریح﴾

فراہت قبل ان یقبض بعام: یہ حدیث گزشتہ نمبر والی حدیث کے معارض ہے۔ (دفع تعارض کیلئے متعدد جواب دیے جاسکتے ہیں)

مذہب حنفی کے معارض احادیث کی توجیہات:

(۱) قولی حدیث کو فعلی حدیث پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ فعلی حدیث میں خصوصیت کا احتمال موجود ہے۔

(۲) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کعبہ شریف آپ ﷺ کے سامنے ہو اور آپ نے اس کی طرف سے رخ پھیر لیا ہو، حضرت ابن عمر کو اس پر

تنبیہ نہ ہوگی^(۱) تو انہوں نے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مستقبل قبلہ سمجھ لیا ہو جیسا کہ کئی کیلئے نماز میں عین قبلہ کی طرف رخ کرنا ضروری ہے اور غیر کی کیلئے جہت قبلہ کی طرف رخ کرنا کافی ہے اسی طرح استقبال و استدبار کی ممانعت کا حکم ہے (کہ کئی کیلئے عضو مخصوص قبلہ رخ کرنا منع ہے اور غیر کی کیلئے جہت قبلہ کی طرف رخ کرنا منع ہے) البتہ عین کعبہ پر مطلع ہونا ہمارے لیے مشکل ہے اس لیے ہمیں نماز میں جہت کعبہ کے استقبال کا حکم دیا گیا اور اسی طرح بیت الخلاء میں جہت کعبہ کے استقبال و استدبار سے منع کیا گیا جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کعبہ کو دیکھ رہے تھے۔^(۲) تو اس حالت میں جہت کعبہ کی طرف رخ ناجائز نہیں ہوا کیونکہ عین کعبہ کی طرف رخ نہیں ہوا جو کہ نبی سے مقصود ہے۔

(۳) یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ اس حالت میں استقبال و استدبار کی ممانعت کی علت کعبہ شریف کی بے ادبی سے احتراز ہے جبکہ آپ ﷺ کے تمام اعضاء تمام مخلوق میں اشرف ترین ہیں۔ لہذا کعبہ کی طرف آپ ﷺ کے رخ کرنے میں بے ادبی نہیں۔ اس توجیہ کا مال بھی وہی توجیہ ہے کہ یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہے۔

(۴) ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ کا کعبہ کی طرف رخ کرنا عذر کی وجہ سے ہو، مثلاً ستر حاصل کرنے کیلئے یا اور کوئی وجہ ہو۔ پس یہ روایت نبی والی حدیث کے معارض نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ ”بول قائما والی حدیث“ جو عنقریب آرہی ہے، عذر پر مبنی ہے۔ وہ بھی عموم نبی کے معارض نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

رقیت یوما علی بیت حفصہ:

”علی بیت حفصہ“ اور دیگر الفاظ حدیث میں تطبیق:

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بعض روایات میں گھر کی نسبت اپنی طرف اور بعض میں اپنی بہن حفصہ کی طرف اور بعض روایات میں حضور ﷺ کی طرف کی ہے لیکن ان میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ مقصود ایک ہی ہے، عنوان اور تعبیر کا فرق ہے کیونکہ ان تین حضرات میں سے ہر ایک کا گھر سے تعلق ہے۔ لہذا ہر ایک کی طرف گھر کی نسبت ہو سکتی ہے۔^(۱)

یہ روایت شوافع اور حنابلہ کے مذہب کے مخالف ہے کیونکہ یہاں حدیث میں استقبال قبلہ ثابت ہوتا ہے اور یہاں معروف بنے

(۱) یا عضو خاص کو قبلہ کی جہت سے ہٹا لیا ہو۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: ”شافعیہ نے یہ تصریح کی ہے کہ اگر فقہائے حاجت کرنے والے کا یہ قبلہ رخ ہو اور وہ اپنے عضو مخصوص کو قبلہ سے پھیر لے اور پیشاب کرے تو مکروہ نہیں اس کے برعکس اگر اس کا رخ تو قبلہ کی طرف نہ ہو لیکن عضو مخصوص کا رخ قبلہ کی طرف ہو تو یہ مکروہ ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عضو مخصوص کے ساتھ قبلہ رخ ہونے کا اعتبار ہے اور امام محمد کی ”جامع الصغیر“ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بیت الخلاء میں عضو مخصوص کو قبلہ رخ کرنا منع ہے۔

(۲) یعنی بطریق کشف دیکھ رہے تھے جیسا کہ آپ ﷺ کے سامنے نجاشی رضی اللہ عنہ کا جنازہ منکشف کر دیا گیا تھا جب آپ ان پر نماز جنازہ پڑھا رہے تھے۔ درجیسا کہ جنت و جہنم نماز کوف میں آپ ﷺ پر منکشف کر دی گئیں تھیں۔

(۳) حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ ”بذل“ میں تحریر فرماتے ہیں: ان میں تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اپنی طرف گھر کی نسبت مجازاً تھی کیونکہ وہ ان کی بہن کا گھر تھا یا اس لیے منسوب کیا کہ انجام کار یہ گھر انہیں کا ہوگا کیونکہ وہ حضرت حفصہ کے دوسرے بھائیوں کے مقابلے میں حقیقی اور عینی بھائی تھے اور ان کے علاوہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کا اور کوئی وارث بھی نہ تھا جو ان کیلئے حاجب بنتا، اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی طرف نسبت اس لیے کی کہ یہ وہ گھر تھا جو آپ ﷺ نے حضرت حفصہ کو عطا فرمایا تھا۔ اس کی تفصیل حافظ نے ”فتح الباری“ میں کی ہے۔

ہوئے بیت الخلاء بھی نہ تھے ورنہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما حضور ﷺ کو اس حال میں کیسے دیکھتے۔ ہاں! امام شافعی یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ آپ ﷺ ایک اونچی جگہ کی اوٹ کو قبلہ کی جانب سے سترہ بنائے ہوئے تھے اور یہ بھی ایک طرح سے بیت الخلاء ہی ہے۔ اگرچہ جس جانب سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما چڑھے تھے وہاں کوئی اوٹ نہ تھی لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے۔

احناف یہ جواب بھی دیتے ہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے آپ ﷺ کو غور و خوض سے نہیں دیکھا تھا اور نہ اس فعل کی تصدیق و تحقیق کی تھی کیونکہ اس حالت میں تو ایک سرسری نظر ہی ڈالی جاسکتی ہے جو زیادہ دیر بھی نہیں ہوا کرتی کہ جس کی بنا پر واقعہ کی حقیقت مکمل طور پر واضح ہو سکے۔

نیز یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ اس واقعہ میں آپ ﷺ نے قضائے حاجت ہی ایسی جگہ فرمائی تھی جو چار دیواری کے اندر تھی تاکہ فضا میں آپ ﷺ کا برہنہ ہونا لازم نہ آئے کیونکہ اس کی تو ممانعت ہے۔

اس توجیہ کے مطابق شافعیہ و حنابلہ کے مذہب سے بھی یہ روایت متصادم نہ ہوگی کہ بیت الخلاء میں استقبال صحیح ہے اس کے علاوہ صحراء میں صحیح نہیں۔

پس جب یہ ثابت ہوا تو یہ احتمال ہے کہ آپ ﷺ بیت الخلاء میں ابتداء قبلہ رخ نہ ہوں لیکن جب ابن عمر رضی اللہ عنہما کی آہٹ سنی^(۱) تو آپ ﷺ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی طرف اپنی نظروں کا رخ فرمایا اور گردن اور سر کو قبلہ کی طرف پھیر لیا ہوستر قبلہ رخ نہ ہوا ہو جیسا کہ یہی عادت ہوتی ہے جب ایک آدمی کی ایسی حالت میں کوئی دوسرا شخص اچانک خالی جگہ میں آجائے تو یہاں پر بھی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما حضور کو قبلہ رخ سمجھ بیٹھے حالانکہ حضور قبلہ رخ ابتداء نہ تھے بلکہ اس عارض کی وجہ سے صرف اپنا رخ انور قبلہ کی طرف کر لیا تھا۔

باب ماجاء فی النهی عن البُولِ قائماً

باب ہے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کے بیان میں

حدثنا علی بن حُجْرٍ اخبرنا شَرِيْكَ عَنْ الْمُقْدَامِ بْنِ شَرِيْحٍ عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَنْ حَدَّثَكُمْ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَبُولُ قَائِماً فَلَا تُصَدِّقُوْهُ. مَا كَانَ يَبُولُ اِلَّا قَاعِداً.

قال: وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرَ، وَبُرَيْدَةَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَسَنَةَ.

قال ابو عيسى: حَدِيْثُ عَائِشَةَ اَحْسَنُ شَيْءٍ فِي الْبَابِ وَاَصَحُّ.

وحديثُ عُمَرَ اِنَّمَا رُوِيَ مِنْ حَدِيْثِ عَبْدِ الْكَرِيْمِ بْنِ اَبِي الْمَخَارِقِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ اَبِي عُمَرَ عَنْ عُمَرَ

قال: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَنَا اَبُولُ قَائِماً، فَقَالَ: يَا عُمَرُ، لَا تَبْلُ قَائِماً، فَمَا بُلْتُ قَائِماً بَعْدُ.

قال ابو عيسى: وَاِنَّمَا رَفَعَ هَذَا الْحَدِيْثُ عَبْدُ الْكَرِيْمِ بْنُ اَبِي الْمَخَارِقِ، وَهُوَ ضَعِيْفٌ عِنْدَ أَهْلِ

(۱) قطعہ کے معنی ہے اسلمی کی آواز کی حکایت، کھانا تیزی سے کھانے کی وجہ سے دانتوں کی آواز اور سخت اور خشک چیز کا آواز کے ساتھ حرکت کرنا، زمین میں چلنا اور بادل گرجنا۔

الحديث: ضَعَفَهُ أَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ وَتَكَلَّمَ فِيهِ.

وَرَوَى غُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عَمْرِو قَالَ: قَالَ عَمْرُو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَا بَلَكَ قَائِمًا مُنْذُ اسْلَمْتُ. وَهَذَا اصْحَحُ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْكَرِيمِ. وَحَدِيثُ بُرَيْدَةَ فِي هَذَا غَيْرُ مُحْفُوظٍ.

وَمَعْنَى النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا: عَلَى التَّأْدِيبِ لِأَعْلَى التَّحْرِيمِ. وَقَدْ رَوَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: إِنَّ مِنَ الْجَفَاءِ أَنْ تَبُولَ وَأَنْتَ قَائِمٌ.

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ جو شخص تمہیں یہ حدیث سنائے کہ حضور ﷺ کھڑے ہو کر پیشاب فرماتے تھے تو اس کی تصدیق مت کرنا حضور ﷺ تو ہمیشہ بیٹھ کر ہی پیشاب فرماتے تھے۔
وفی الباب: باب میں حضرت عمرؓ اور بریدہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں عائشہؓ کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور سب سے احسن ہے۔ اور حدیث عمرؓ جو باب میں ہے یہ عبدالکریم بن ابی الخارق عن نافع عن ابن عمر عن عمر کی سند سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مجھے دیکھا کہ میں کھڑے ہو کر پیشاب کر رہا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے عمر! کھڑے ہو کر پیشاب مت کرنا۔ تو میں نے کبھی بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا (اس پر کلام یہ ہے کہ) اس کو عبدالکریم بن ابی الخارق نے مرفوع قرار دیا ہے اور محدثین کے یہاں عبدالکریم راوی ضعیف ہے۔ ایوب سختیانی وغیرہ نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس پر کلام کیا ہے (اس کے برعکس) عبید اللہ نے عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب سے میں مسلمان ہوا میں نے کبھی اس کے بعد کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا اور یہ حدیث (اثر موقوف) اصح ہے عبدالکریم کی حدیث کے مقابلے میں۔ اور حضرت بریدہؓ کی حدیث اس باب میں غیر محفوظ ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے نبی ادب کے طور پر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے منع کیا ہے۔ یہ نبی تحریمی نہیں ہے چنانچہ عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آدی کے دیہاتی پن کی علامت یہ ہے کہ تم کھڑے ہو کر پیشاب کرو۔

﴿تشریح﴾

حضرت عائشہؓ کی حدیث اور حدیث سباط میں تعارض اور اس کا حل:

مَنْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَبُولُ قَائِمًا فَلَا تَصْدُقُوهُ

حضرت عائشہؓ کی مراد ”عادت“ کی نفی ہے اور یہ بتانا ہے کہ آپ ﷺ کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنا تھی، لہذا یہ حدیث حدیث غیرہ منافی نہیں جو آگے آرہی ہے کیونکہ وہ روایت عذر پر مبنی ہے اور عذر تو مستثنیٰ ہوتے ہیں۔

لہذا اس جواب کی ضرورت نہیں کہ حضرت عائشہؓ کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والی حدیث نہ پہنچی ہوگی۔

کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا عذر یہ تھا کہ آپ ﷺ کو گھٹنوں میں تکلیف تھی جیسا کہ منقول ہے۔ یا اس وجہ سے کھڑے ہو کر اب کیا تھا کہ اس کے بغیر ستر حاصل کرنا ناممکن تھا یا بیٹھنے کی جگہ میسر نہ تھی یا وہاں گندگیاں تھیں یا پیشاب کے لوٹ آنے کا ڈر تھا

کیونکہ وہ جگہ بلند اور غیر ہموار تھی۔ اس طرح کی اور توجیہات ہیں جس کی وجہ سے یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کے معارض نہیں رہتی۔

باب ماجاء فی الرخصة فی ذلک

باب ہے اس میں رخصت کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خُذِيفَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى سَبَاطَةَ قَوْمٍ قَبَالَ عَلَيْهَا قَائِمًا، فَأَتَيْتُهُ بَوْضُوءٍ فَلَهَبْتُ لَا تَأْخُزْ عَنْهُ، فَلَدَغَانِي حَتَّى كُنْتُ عِنْدَ عَقَبِيهِ فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ.

قال ابو عيسى: وَهَكَذَا رَوَى مَنْصُورٌ وَعَبْدُ اللَّهِ الطَّبِيُّ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خُذِيفَةَ مِثْلَ رِوَايَةِ الْأَعْمَشِ. وَرَوَى حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ وَعَاصِمُ بْنُ بَهْدَلَةَ. عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَحَدِيثُ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خُذِيفَةَ أَصَحُّ. وَقَدْ رَخَّصَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْبَوْلِ قَائِمًا.

حذیفہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لے گئے اور وہاں کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا تو میں وضو کا پانی لے کر حاضر ہوا پھر میں پیچھے ہٹنے لگا تو حضور ﷺ نے مجھے بلا لیا۔ یہاں تک کہ میں آپ ﷺ کی پٹلیوں کے پاس آ گیا پس آپ نے وضو کیا اور اپنے دونوں موزوں پر مسح فرمایا۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں اس روایت کو منصور اور عبیدۃ القسی نے عن ابی وائل عن خذیفہ کی سند سے اسی طرح نقل کیا جس طرح اعمش کی روایت ہے (اس کے برعکس) حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ نے عن ابی وائل کے بعد صحابی مغیرہ بن شعبہ کو ذکر کیا ہے کہ وہ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں۔

اور ابو وائل کی حدیث عن حذیفہ والی سند سے جو ہے وہ زیادہ اصح ہے۔ (حضرت مغیرہ کی روایت کے مقابلے میں) اور اہل علم کی ایک جماعت نے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت دی ہے۔

﴿تشریح﴾

اسی سباطۃ قوم: اس روایت سے معلوم ہوا کہ غیر ملک سے نفع حاصل کرنا جائز ہے جبکہ اس کی مرضی معلوم ہو جائے اور اس جگہ کو نقصان بھی نہ پہنچتا ہو اور نہ مالک اس کو ناپسند کرتا ہو۔

نبی کریم ﷺ کے بول و براز پاک تھے:

آپ ﷺ کا بول اور تمام فضلات صحیح قول کے مطابق ظاہر ہیں۔

لیکن آپ ﷺ نے امت کی تعلیم اور ان پر شرعی حکم واضح کرنے کیلئے عادیان کو نجاست کے درجہ میں شمار کیا تا کہ آپ ﷺ کا

فعل بعد میں آنے والوں کیلئے ایک روشن راستہ ثابت ہو۔^(۱)

وروی حماد بن ابی سلیمان:

مصنف کا طریقہ ترجیح اور اس پر نقد:

ظاہر یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں۔ لہذا دونوں صحیح ہیں کہ یہ روایت حضرت حذیفہ سے بھی مروی ہے اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے لیکن مصنف نے جب دونوں روایتوں سے ایک ہی واقعہ مراد لے لیا تو وہ ایک روایت کو دوسری پر ترجیح دینے کے محتاج ہو گئے۔^(۲) حقیقت یہ ہے کہ اس ترجیح کی ضرورت نہیں تھی بلکہ دونوں الگ الگ واقعے ہیں اور دونوں صحیح ہیں۔

باب ماجاء فی الاستتار عند الحاجة

باب ہے قضائے حاجت کے وقت پردہ کرنے کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ حَرْبٍ الْمَلَتِيُّ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَذْنُوبَ مِنَ الْأَرْضِ.

قال ابو عيسى: هَكَذَا رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ رَبِيعَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَنَسٍ هَذَا الْحَدِيثُ. وَرَوَى وَكِيعٌ وَابُو حَصِيبٍ الْجَمَالِيُّ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ قَالَ: ابْنُ عُمَرَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ الْحَاجَةَ لَمْ يَرْفَعْ ثَوْبَهُ حَتَّى يَذْنُوبَ مِنَ الْأَرْضِ.

وَكَلَّا الْحَدِيثَيْنِ مُرْسَلٌ، وَيُقَالُ لَمْ يَسْمَعْ الْأَعْمَشُ مِنْ أَنَسٍ وَلَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ نَظَرَ إِلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: رَأَيْتُهُ يُصَلِّي. فَلَمْ يَكُنْ يَحْكِيهِ فِي الصَّلَاةِ. وَالْأَعْمَشُ اسْمُهُ سُلَيْمَانُ بْنُ مِهْرَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْكَاهِلِيُّ وَهُوَ مَوْلَى لَهُمْ قَالَ الْأَعْمَشُ كَانَ أَبِي حَمِيلًا

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بول و براز پاک تھے:

۱۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”بعض شوافع نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بول و براز کو ظاہر کہا ہے، یہی امام صاحب کا بھی قول ہے کمالی المواہب اللدنیہ عن العینی وصرح به البیرونی فی شرح الاشبہ۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”اس پر بے شمار دلائل موجود ہیں اور انہ نے بول و براز کے پاک ہونے کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے شمار کیا ہے۔ (۲) حافظ ابن حجر ”فتح الباری“ میں لکھتے ہیں: ”امام ترمذی نے جو طریقہ ترجیح اختیار کیا ہے یہی رائج قول ہے اگرچہ علامہ ابن خزیمہ کا رجحان اس طرف ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں، کیونکہ حماد بن ابی سلیمان نے مغیرہ سے نقل کرنے میں راوی عام کی موافقت کی ہے لہذا ممکن ہے کہ ابو داؤد نے دونوں سے سنا ہو۔ پس دونوں روایتیں صحیح ہو سکتی ہیں لیکن ترجیح، منصور اور اعمش کی روایات کو ہے، کیونکہ دونوں ایک ہی طرح کی سند نقل کرنے میں متفق ہیں، بخلاف عام اور حماد کی روایت کے، کہ دونوں کے حافظے کے کلام میں ہے لیکن ”درایہ“ میں حافظ کا رجحان اس طرف ہے کہ حدیث ابو داؤد نے دونوں صحابیوں سے منقول ہے۔ یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ مغیرہ کی حدیث باب جس میں کھڑے ہو کر پیشاب کا ذکر ہے اور حدیث مسیح علی الخفین جو مغیرہ سے شہرت کے ساتھ منقول ہے دونوں الگ الگ حدیثیں ہیں کیونکہ ”حدیث مسیح علی الخفین“ جو ک کے سفر کی ہے اور حدیث سباط مدینہ منورہ کی ہے)

مورثۃ منسبہ فی

حضرت اس صحیح اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تو اپنے کپڑے نہیں اٹھاتے تھے یہاں تک کہ زمین کے قریب ہو جاتے تھے۔

قال ابو یسیٰ: امام ترمذی کہتے ہیں کہ اسی طرح محمد بن ربیعہ نے عن الأعمش عن انس اس حدیث کو نقل کیا ہے اور کعب اور حمانی نے اس روایت کو عن الأعمش نقل کیا تو کہا قال ابن عمر: ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تھے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے تھے یہاں تک کہ زمین کے قریب ہو جاتے۔ امام ترمذی کہتے ہیں دونوں حدیثیں مرسل ہیں (مرسل کا ترجمہ الکوکب میں منقطع کیا گیا ہے۔ از مترجم) یعنی منقطع۔ کہا جاتا ہے کہ اعمش نے انس بن مالکؓ اور حضور ﷺ کے صحابہ میں سے کسی سے نہیں سنا۔ ہاں تحقیق انس بن مالک کو انہوں نے دیکھا ہے (اعمش) کہتے ہیں کہ میں نے انس بن مالک کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ پس انہوں ان کی نماز پڑھنے کی کیفیت کو نقل کیا۔

اعمش کا نام سلیمان بن مہران ہے اس کی کنیت ابو محمد الکابلی ہے۔ اعمش بنو کاہلہ کا مولیٰ ہے۔ اعمش کہتے ہیں کہ میرے والد اپنی والدہ کی گود میں آئے تھے دار الکفر سے دار الاسلام تو مسروق نے ان کو وارث بنادیا۔ بنو کاہلہ کے مولیٰ کا مطلب: یعنی اعمش نسبی طور پر بنو کاہلہ سے نہ تھے لیکن بطور دلاء کے بنو کاہلہ میں سے ہو گئے تھے کہ ان کے والد یا خاندان میں کسی نے بنو کاہلہ سے دلاء کی تھی تو یہ ان کے مولیٰ تھے۔ محمد ذکر یامدنی

﴿تشریح﴾

لم یرفع ثوبہ:

حضور ﷺ یہ فعل اس لیے فرماتے تاکہ جہاں تک ممکن ہو ستر کا اہتمام رہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بلا ضرورت ستر کھولنا قبیح فعل ہے اور اس حدیث سے یہ قاعدہ بھی مستنبط ہو سکتا ہے کہ الضرورة تقتدر بقدرها۔

و کلا الحدیثین مرسل:

مرسل سے مراد یہاں مرسل اصطلاحی سے عام ہے ^(۱) (مرسل اصطلاحی وہ ہوتا ہے جس میں صحابی کا ذکر نہ کیا جائے) یہاں مرسل سے یہ مراد ہے کہ سند میں ایک دو یا اس سے زیادہ راویوں کو چھوڑ دیا جائے چاہے وہ متروک راوی صحابی ہو یا تابعی۔ اس صورت میں یہ مرسل منقطع، معضل سب کو شامل ہے۔

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے کلام کی توضیح یہ ہے کہ معنی کے کلام میں مرسل سے مرسل اصطلاحی مراد نہیں کیونکہ مرسل اصطلاحی وہ ہوتا ہے جس میں صحابی کو ذکر نہ کیا جائے جبکہ اس روایت کی سند میں متروک راوی صحابی کی بجائے تابعی ہے۔ لہذا یہاں مرسل سے مراد عام ہے یعنی جس میں کوئی راوی متروک ہو چاہے وہ متروک راوی ایک ہو یا زیادہ۔ صحابی ہو یا تابعی۔ لہذا مرسل اس معنی کے اعتبار سے مرسل اصطلاحی، منقطع، معضل ان سب کو عام ہے۔ باقی مرسل کی تعریف میں چار قول ہیں جیسے کہ میں نے ”ادب“ کے مقدمہ میں لکھ دیا ہے، مرسل کا مشہور معنی پہلا ہی ہے۔

کان ابی حمیلہ، فورثہ مسروق^(۱) پر مفصل کلام:

حمیل سے مراد یہ ہے کہ ان کی والدہ ان کو دارالاسلام لے آئی تھیں جبکہ وہ بچے تھے۔ (حمیل کا) غیر سے نسب ثابت کرنے کیلئے

(۱) یہاں امام ترمذی کے قول: ”کان ابی حمیلہ“ کی تفسیر بیان ہو رہی ہے۔

(۱) چنانچہ ”مجمع“ میں ہے: ”حمیل وہ ہوتا ہے جو اپنے ملک سے کم عمری میں دارالاسلام لایا جائے۔

(۲) حمیل وہ ہوتا ہے جس کے نسب کو دوسرے کی طرف منسوب کیا جائے مثلاً: ایک آدمی دوسرے آدمی کے متعلق کہے کہ فلاں شخص میرا بھائی یا میرا بیٹا ہے (امام محمد نے ”موطا“ میں اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے اس بات پر کبیر فرمائی تھی کہ عجمیوں میں سے کسی کو عربی کا وارث بنایا جائے مگر وہ بچے جو ملک عرب میں پیدا ہوں ان کو عربی کا وارث بنایا جاسکتا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں: ”اسی پر ہمارا عمل ہے وہ حمیل وارث نہیں بنے گا جس کو قید کیا جائے اور اس کے ساتھ ایک عورت بھی قید ہو اور وہ عورت یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا یا میرا بھائی ہے اور نسبوں میں کوئی بھی نسب بنیہ کو اہوں کے وارث نہیں بناتا مگر باپ اور بیٹا، مثلاً: باپ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور بیٹا تصدیق کر دیتا ہے تو وہ اس کا بیٹا شمار ہوگا۔ اس دعوے میں گواہوں کی ضرورت نہیں۔ الا یہ کہ بیٹا غلام ہو اور آقا اس کا انکار کر دے اور کہے کہ یہ مدعی کا بیٹا نہیں ہے۔ ایسی صورت میں یہ نسب (یعنی مدعی کا بیٹا ہونا) آقا کی تصدیق کے بغیر شمار نہ ہوگا۔

ایک صورت یہ ہے کہ عورت دعویٰ کرتی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور ایک مسلمان آزاد عورت گواہی دیتی ہے کہ اس عورت نے اس بچے کو جنتا تھا اور بچہ بھی اس عورت کی تصدیق کرتا ہے اور بچہ آزاد بھی ہے، اس صورت میں یہ بچہ اس عورت کا بیٹا شمار ہوگا۔ یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے اور عام علماء کا مسلک ہے۔“ جب حمیل کا مطلب جان لیا تو اب یہاں مسروق کا مہران کو اپنی ماں کا وارث بنانا مذہب حنفی کے خلاف ہے، لہذا اس کی کئی توجیہات ہو سکتی ہیں، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے دو توجیہات ذکر کیں ہیں جیسا کہ میں آگے بیان کروں گا۔

یہ دو جہات دو احتمالوں پر منحصر ہیں:

۱۔ مسروق نے مہران کو ماں کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں سے وارث بنایا تھا۔ ابن العربی نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”یہ حمیل ایک شہر سے دوسرے شہر، ایک جماعت کے ساتھ قیدی بنا کر لے جائے گئے۔ اس میں ان کے بھائی بھی تھے پس مسروق نے ایک بھائی کو دوسرے بھائی کا وارث بنادیا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو اختیار فرمایا ہے۔ یہ اسی وقت ہوگا جبکہ وہ سب قیدی ایک جماعت کی صورت میں ہوں مثلاً میں کے قریب افراد ہوں۔ مسائل فقہ میں یہ مسئلہ ہم بیان کر چکے ہیں۔“ انتہی

اس احتمال کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ان کی والدہ نے ان کے نسب کا دعویٰ کیا ہو اور اس کے گواہ پیش کر دیے ہوں اس لیے مسروق نے گواہوں کی موجودگی میں یہ فتویٰ دیا تھا اس صورت

میں یہ مذہب حنفی کے مخالف نہ ہوگا۔

(۲) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گواہ موجود نہ ہوں اور مسروق نے محض ماں کے دعویٰ کی وجہ سے فتویٰ دیا تھا اور یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا۔

یہ احتمال ان دو احتمالوں میں سے ایک ہے جس کو حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر فرمایا ہے لیکن یہ احتمال مذہب حنفی کے خلاف ہے۔ لہذا یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ۔

(۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ، حضرت مسروق کے فتوے سے زیادہ قابل قبول ہے۔ ان دو احتمالوں کے علاوہ یہاں اور بھی احتمال ہیں۔

۲۔ دوسرا احتمال جس کو حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے وجہ ثانی سے تعبیر کیا ہے یہ ہے کہ مسروق نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ حمیل اپنی ماں کا وارث ہوگا۔

یہ احتمال بھی مذہب حنفی کے خلاف نہیں جبکہ یہ شرط لگانا جائے کہ اس سے اوپر والے درجہ موجود نہ ہوں۔

جس نے یہاں مذہب حنفی کا اختلاف نقل کیا ہے درحقیقت وہ مذہب حنفی سے ناواقف ہے کیونکہ سراجی میں ہے: ”سب سے پہلے اصحاب القرآن رض اور

عصبہ نسبہ کو دیا جائے گا، پھر عصبہ سبہ کو پھر ذوی الفروض پر رد ہوگا پھر ذوی الارحام کو پھر صومالی الموالاة کو پھر اس آدمی کو جس کا نسب غیر سے ثابت ہونے کا اقرار

کیا جائے اور اس کے اقرار سے اس غیر شخص سے اس کا نسب ثابت نہ ہو اور مقرر اپنے اقرار پر مقرر جائے۔“

اس تفصیل کے مطابق مہران اپنی ماں کا حمیل تھا اور ماں کے علاوہ اس کے اوپر والے دوسرے درجہ موجود نہ تھے، لہذا مہران کو اس کی ماں سے وارث بنانے میں

ہمارے مذہب کی رو سے بھی کوئی مانع نہیں۔

تو گواہوں کی ضرورت پڑتی ہے جبکہ یہاں کوئی گواہ موجود نہ تھا پھر بھی ان کا نسب ثابت کر دیا گیا اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے:
(۱) مسروق نے بغیر گواہ کے نسب اس لیے ثابت فرمایا تھا کہ ان کے مسلک میں گواہوں کی ضرورت نہ تھی۔
(۲) یا یہ مراد ہے کہ مسروق نے مہران کو ان کی والدہ کا وارث بنا دیا ہو۔ لہذا حنفیہ کے رائج قول کی مخالفت نہ ہوگی۔

اعمش کی وجہ تسمیہ اور ان کی تابعت:

ان کا نام اعمش اس لیے ہے کہ ان کی بیٹائی ختم ہو گئی تھی اور اسد کے قبیلے کا حملہ کی طرف نسبت اس لیے ہے کہ ان کے والد اس قبیلے کے مولیٰ الموالاة تھے۔

وقد نظر إلى أنس:

امام ترمذی اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ تابعی ہیں کیونکہ تابعی وہ ہوتا ہے جس نے اسلام کی حالت میں کسی صحابی کو دیکھا ہو اور اسلام پر اس کا انتقال ہوا ہو جیسا کہ صحابی وہ ہوتا ہے جس نے آپ ﷺ کی حالت اسلام میں زیارت کی ہو اور حالت اسلام پر ہی اس کی وفات ہو جائے۔ چاہے ان سے روایت نقل کی ہو یا نہیں۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الاستنجاء بالیمین

باب ہے سیدھے ہاتھ سے استنجاء کرنے کی ممانعت کے بیان میں

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّي حَدَّثَنَا سَفْيَانُ بْنُ عَيْنَةَ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ ابْنِ كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَمْسَ الرَّجُلُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ. وَفِي الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ وَسَلْمَانَ وَابِي هُرَيْرَةَ وَسَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَأَبُو قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيُّ اسْمُهُ الْخُرْثُ بْنُ رَبِيعٍ.

والعمل على هذا عند عامة أهل العلم: كرهوا الاستنجاء باليمين.

ابو قتادہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ آدمی اپنی شرمگاہ کو سیدھے ہاتھ سے چھوئے

وفی الباب: باب میں عائشہ اور سلمان اور ابو ہریرہ اور سہل بن حنیف سے روایات ہیں

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابو قتادہ کا نام حارث بن ربیع ہے۔ تمام اہل علم کا اس پر عمل ہے کہ سیدھے ہاتھ سے استنجاء کرنا مکروہ ہے۔

﴿تشریح﴾

نہی أن یمس الرجل ذکره بيمينه:

چونکہ بعض افعال اور بعض اشیاء قابل تحقیر ہوتی ہیں اور دوسری اشیاء اس برعکس قابل تعظیم ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ نے سیدھے ہاتھ کو الٹے ہاتھ پر فوقیت دی ہے تاکہ ہر ایک کو اس کے مناسب جگہ پر استعمال کیا جائے۔ لہذا اس کے خلاف کرنا اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی وضع

کی مخالفت، بے ادبی اور قبیح فعل ہے اس لیے ہمیں اس سے منع کیا گیا۔

باب الاستنجاء بالحجارة

باب ہے پتھر سے استنجاء کرنے کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا هنادُ حَدَّثَنَا أَبُو معاويةَ عن الاعمش عن ابراهيم عن عبد الرحمن بن يزيد قال: قِيلَ لِسَلْمَانَ: قَدْ عَلَّمَكُم نَبِيُّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَ؟ فَقَالَ سَلْمَانُ: أَجَلُ، نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بِبَوْلٍ أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِالْيَمِينِ أَوْ أَنْ يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ أَوْ أَنْ نَسْتَنْجِيَ بِرَجِيعٍ أَوْ بِعَظْمٍ.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عائشة، وخزيمة بن ثابت، وجابر، وخالد بن السائب عن ابيه.

قال ابو عيسى: و حديث سلمان في هذا الباب حديث حسن صحيح.

وهو قول اكثر اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وَمَنْ يَغْدَهُمْ: رَأَوْا أَنْ الاستنجاء بالحجارة يُجْزَى وان لم يَسْتَنْجِ، بالماء اذا انْقَى أثر الغائط والبول، وبِهِ يَقُولُ الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد واسحق.

عبدالرحمن بن يزيد سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں ہر چیز سکھلائی ہے حتیٰ کہ قضائے حاجت میں بیٹھنے کا طریقہ بھی سکھلایا ہے تو سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے کہا جی ہاں ہمیں (جناب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے) منع فرمایا ہے کہ ہم پیشاب پاخانہ کے وقت قبلہ کی طرف رخ کریں یا یہ کہ ہم دائیں ہاتھ سے استنجاء کریں یا یہ کہ ہم میں سے کوئی شخص تین پتھروں سے کم سے استنجاء کرے یا یہ کہ ہم استنجاء کریں گو بریا ہڈی سے۔

وفی الباب: باب میں عائشہ اور خزیمہ بن ثابت اور جابر اور خالد بن السائب کی ان کے والد سے روایت مروی ہیں۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اور ان کے بعد اکثر اہل علم کا مذہب ہے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر پیشاب پاخانہ کا اثر پانی کے بغیر ختم ہو جائے تو پتھروں سے ہی استنجاء کافی ہے۔ اور یہی سفیان ثوری اور ابن مبارک اور امام شافعی، احمد اور اسحاق کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾

قد علمکم نبیکم:

حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کا حکیمانہ جواب:

سائل کا مقصد استنجاء کی تعلیم پر اعتراض اور اس کا استہزاء تھا۔ تو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے اس پر رد فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور کی تعلیمات ارشاد فرمائیں ہیں جو بغیر تعلیم کے سمجھ میں نہ آنے والی تھیں کوئی بے فائدہ بات کی تعلیم نہیں دی کہ اس

پر اعتراض ہو سکے۔ آپ ﷺ مکارم اخلاق کی تکمیل کیلئے بھیجے گئے ہیں۔ اس لیے آپ کی تمام تر ترقوت اسی کی تعلیم میں صرف ہوئی ہے۔

أَن يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ:

استنجاء بالا حجار میں تثلیث کے مستحب ہونے پر دلائل:

اس حدیث میں تین پتھروں سے استنجاء کرنے کا حکم، حکم استحبابی ہے۔^(۱)

لہذا تین سے کم بھی استنجاء ہو جائے گا جبکہ محل کو صاف کر دے، اسی طرح اگر تین پتھروں سے صفائی حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ پتھروں کا استعمال ضروری ہو جائے گا کیونکہ عموماً تین پتھروں سے صفائی ہو جاتی ہے اس لیے تین کے عدد کو حدیث میں ذکر کیا گیا ہے۔

فقہاء کے قول ”لیس فیہ عدد مسنون“ کی مراد یہی ہے کہ کوئی خاص تعداد سنت مؤکدہ نہیں بائیں طور کہ اس عدد سے کمی بیشی جائز نہ ہو۔ تین سے کم کے جواز پر دلیل حضور اقدس ﷺ نے تین پتھروں کو کو منگوا یا تھا اور وہ تین پتھر لے کر آئے جس میں ایک لیدر کا ٹکڑا تھا جسے حضور ﷺ نے پھینک دیا تھا۔ یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔^(۲)

اور اس حدیث میں تیسرا پتھر لانے کا حکم ارشاد نہیں فرمایا تھا۔^(۳)

(۱) دلائل یہ ہیں:

۱۔ حدیث نبوی ہے: ”جو استنجاء کرے تو طاق عدد پتھروں سے کرے جو طاق عدد استعمال کرے تو اس نے اچھا کام کیا ورنہ کوئی حرج نہیں۔“
۲۔ فرمان نبی ﷺ ”أَن يَسْتَنْجِيَ أَحَدُنَا بِأَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ“ کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ شافعیہ کے نزدیک بھی اگر نکتہ پتھر سے کوئی استنجاء کرے تو سنت ادا ہو جائے گی۔

۳۔ حدیث عائشہ میں حضور ﷺ کا فرمان ہے: ”وہ اپنے ساتھ تین پتھر لے جائیں کیونکہ وہ کفایت کر جائیں گے۔“ اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ مقصود محل کی صفائی ہے۔ تین کا عدد عموماً محل کی صفائی کیلئے کافی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے نیند سے بیدار ہونے پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ تین مرتبہ ہاتھ دھوئے۔ حالانکہ تین مرتبہ ہاتھ دھونا بالا جماع واجب نہیں۔ اسی طرح وضو کرنے والے کو تین مرتبہ ہاتھ دھونے کا حکم ہے، یہ بھی ضروری حکم نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ داؤد ظاہری نے بھی ظاہری ہونے کے باوجود تین پتھروں سے استنجاء کو مستحب قرار دیا ہے۔

(۲) یہ روایت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کی بجائے حضرت عبداللہ بن عمر کا ذکر سبقت قلم ہے۔ شاید کما سندہ روایت میں لفظ عبداللہ سے حضرت کنکوی نے حضرت ابن عمر مراد لیا ہو جبکہ فی الواقع اس سے مراد ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہیں۔

(۲) لیلة الجن میں تیسرے پتھر کے لانے کا حکم دیا گیا تھا یا نہیں؟

امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی اس کا اقرار کیا ہے کہ حضور ﷺ نے مذکورہ واقعہ میں تیسرا پتھر لانے کا حکم نہیں دیا تھا۔ امام طحاوی محدثین کے امام ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ بعض طرق میں ”بئسئى بحجر“ کا اضافہ آیا ہے علامہ عینی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس طریق پر محدثین نے کلام کیا ہے لہذا یہ ضعیف ہے۔ امام ترمذی کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ وہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ انہوں نے اس حدیث پر ”باب الاستنجاء بالبحجرین“ قائم فرمایا ہے، گویا ان کے نزدیک تیسرا پتھر لانا کسی روایت میں ثابت نہیں ورنہ وہ یہ بات قائم نہ کرتے علامہ ابن العربی کے نزدیک بھی یہ زیادتی منقول نہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ”حضرت عبداللہ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور گوبر پھینک دی اور اس کے بدلے کچھ لانے کا حکم نہیں فرمایا۔“ (بقیہ اگلے صفحے پر)

او اُن نستنجی بر جیع:

رجیع گائے اور بھیئس کے گوہر کو کہتے ہیں جیسا کہ روٹ گھوڑے اور گدھے کی لید کو کہتے ہیں اور لہرۃ اونٹ اور بکری کی بیگنی کو کہتے ہیں لیکن ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہو سکتا ہے۔

اس سے استنجاء کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے استنجاء کرنے کی صورت میں تو گندگی اور پھیل جاتی ہے اگر یہ نجاست گیلی ہو تب تو گندگی کا پھیلنا ظاہر ہے اور اگر خشک ہو تو پھر بھی یہی نقص ہے کیونکہ موضع نجاست کی تری کی وجہ سے نجاست پھیل جاتی ہے جس کی وجہ سے مقصود یعنی محل کی طہارت اور صفائی حاصل نہیں ہوتی۔

باب ماجاء فی الاستنجاء با الحجرین

باب ہے دو پتھروں سے استنجاء کرنے کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا هناد وقتيبة قالَا حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ اسرَائِيلَ عَنْ ابِي اسْحَقَ عَنْ ابِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِحَاجَتِهِ، فَقَالَ: التَّمَسُّ لِي ثَلَاثَةً أَجْحَارٍ. قَالَ: فَأَتَيْتُهُ بِحَجَرَيْنِ وَرَوْثَةٍ، فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَالْقَى الرِّوْثَةَ، وَقَالَ: إِنَّهَا رُكُوسٌ.

قال ابو عيسى: وَهَكَذَا رَوَى قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ ابِي اسْحَقَ عَنْ ابِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، نَحْوَ حَدِيثِ اسرَائِيلَ.

وَرَوَى مَعْمَرُ بْنُ عَمَّارٍ بْنُ زُرَيْقٍ. عَنْ ابِي اسْحَقَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ. وَرَوَى زُهَيْرٌ عَنْ ابِي اسْحَقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ ابِيهِ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ. وَرَوَى زَكْرِيَّا بْنُ ابِي زَائِدَةَ عَنْ ابِي اسْحَقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ. وَهَذَا حَدِيثٌ فِيهِ اضْطِرَابٌ.

قال ابو عيسى: سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَى الرِّوَايَاتِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ عَنْ ابِي اسْحَقَ أَصَحُّ؟ فَلَمْ يَقْضِ فِيهِ شَيْءٌ وَسَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا؟ فَلَمْ يَقْضِ فِيهِ شَيْءٌ وَكَأَنَّهُ رَأَى حَدِيثَ زُهَيْرٍ عَنْ ابِي اسْحَقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ ابِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ: أَشْبَهُ، وَوَضَعَهُ فِي كِتَابِ الْجَامِعِ. وَأَصَحُّ شَيْءٌ فِي هَذَا عِنْدِي حَدِيثُ اسرَائِيلَ وَقَيْسِ عَنْ ابِي اسْحَقَ عَنْ ابِي عُبَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ،

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) علامہ یعنی فرماتے ہیں: ”ابو الحسن بن القصار بالکل فرماتے ہیں: ”ایک روایت میں تیسرا پتھر لانے کا ذکر ہے لیکن یہ زیادتی صحیح سند سے منقول نہیں ہے۔ اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس سے ان لوگوں کا استدلال جو تثلیث کو شرط نہیں کہتے پھر بھی صحیح ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بول دغاظہ دونوں موقعوں کیلئے تین پتھر طلب فرمائے تو ہر ایک کیلئے تین پتھروں سے کم استعمال ہوئے تو تثلیث پر عمل نہ ہوا۔ ابن حزم کا یہ کہنا کہ حدیث باب میں استنجاء میں تین پتھروں کا ذکر ہے اور پیشاب کھانے کو استنجاء نہیں کہتے، یہ بالکل باطل ہے، کما لا یخفى کیونکہ استنجاء موضع غاظہ اور موضع بول دونوں کی صفائی کیلئے استعمال ہوتا ہے)

لان اسرائیل اثبُت و احفظ لحديث ابی اسحق من هؤلاء و تابعه على ذلك قيس بن الربيع.
و سمعت ابا موسى محمد بن المثنی يقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول: ما فاتني الذي
فاتني من حديث سفیان الثوري عن ابی اسحق إلا لَمَّا اتَكَلْتُ بِهِ على اسرائيل، لانه كان يأتي به اثم
قال ابو عيسى: و زهير في ابی اسحق ليس بذاك لان سماعه منه بآخرة.

قال: و سمعت احمد بن الحسن الترمذی يقول: سمعت احمد بن حنبل يقول: اذا سمعت
الحديث عن زائدة و زهير فلا تبالي أن لا تسمعه من غيرها إلا حديث ابی اسحق. و ابو اسحق اسمه:
عمرو بن عبد الله السبيعي الهمداني.

و ابو غبيدة بن عبد الله بن مسعود لم يسمع من ابيه ولا يعرف اسمه.
حدثني احمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة قال سألت ابا عبيدة بن
عبد الله هل تذكر من عبد الله شيئاً قال لا

عبد الله بن مسعود رضي الله عنه سے روایت ہے کہ حضور ﷺ قضائے حاجت کے لیے نکلے اور مجھ سے فرمایا کہ
میرے لیے تین پتھر تلاش کرو۔ پس میں دو پتھر لے کر آیا اور ایک لید کا ٹکڑا۔ حضور ﷺ نے دو پتھروں کو لے لیا اور لید کے ٹکڑے
کو پھینک دیا اور فرمایا یہ ناپاک (نجس ہے)

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو قیس بن ربیع نے اسی طرح عن ابی اسحق عن ابی عبيدة عن عبد الله کی سند سے
نقل کیا ہے جس طرح اسرائیل نے نقل کیا ہے اور معمر اور عمار بن رزق نے عن ابی اسحق عن علقمة عن عبد الله نقل کیا
ہے اور زہیر نے عن ابی اسحق کے بعد عن عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه يزيد عن عبد الله کی سند سے نقل
کیا ہے اور زکریا بن ابی زائدہ نے عن ابی اسحق عن عبد الرحمن بن يزيد کے بعد عن عبد الله نقل کیا ہے اور اس حدیث
میں اضطراب ہے۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے عبد الله بن عبد الرحمن (یعنی امام داری) سے پوچھا کہ ابو اسحق کی ان روایات میں
سے کون سی زیادہ صحیح ہے تو امام داری نے کوئی فیصلہ نہیں کیا اور میں نے امام بخاری سے اس کی سند کے متعلق پوچھا تو انہوں نے
بھی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا۔ لیکن امام بخاری کی رائے میں حدیث زہیر عن ابی اسحق عن عبد الرحمن
بن الاسود عن ابيه عن عبد الله والی سند زیادہ اصح ہے (اس کی وجہ یہ ہے کہ) انہوں نے اس حدیث کو اس سند کے ساتھ
اپنی کتاب جامع بخاری میں ذکر کیا ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں اس کے برعکس میرے نزدیک اس باب میں سب سے اصح سند
اسرائیل اور قیس کی حدیث ہے جو عن ابی اسحق عن ابی عبيدة عن عبد الله کی سند سے ہے (اور اصح ہونے کی دو دلیلیں
ہیں (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ) اسرائیل ابو اسحق کی حدیث میں زیادہ معتد اور زیادہ یاد رکھنے والا ہے باقی شاگردوں کے مقابلے
میں (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ اسرائیل کا متابع قیس بن ربیع ہے۔ امام ابو موسیٰ محمد بن المثنی سے میں نے سنا کہ وہ فرماتے تھے
کہ میں نے عبد الرحمن بن مہدی کو فرماتے ہوئے سنا وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے سفیان ثوری عن ابی اسحق کی حدیثیں صرف اسی وجہ

سے فوت ہوئیں کہ میں نے اسرائیل پر بھروسہ کیا تھا۔ کیونکہ اسرائیل ابواسحق کی حدیثوں کو مکمل لے کر آتے تھے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ زہیر کا ابواسحق کے شاگردوں میں وہ درجہ نہیں کیونکہ زہیر نے ابواسحق کی آخری عمر میں ان سے سماع کیا ہے (اور اس کی آخری عمر میں سماع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ (امام ترمذی کہتے ہیں کہ) میں نے امام احمد بن الحسن سے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے سنا کہ وہ فرماتے ہیں کہ جب تم کسی حدیث کو زائدہ اور زہیر جیسے ثقہ شاگردوں سے سنو تو کوئی پرداہ نہیں کہ کسی اور سے مت سنو مگر یہ کہ ابواسحق کی حدیث (یعنی اگر ابواسحق کی حدیث کو یہ دونوں نقل کریں تو تصدیق ضروری ہے کیونکہ انہوں نے ابواسحق کی حدیثوں کو ان کی آخری عمر میں سنا تھا جبکہ ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا) اور ابواسحق کا نام عمرو بن عبد اللہ السبعی الحمدانی ہے اور ابو عبیدہ بن مسعود کا اپنے والد سے سماع نہیں ہے اور ان کے نام کا بھی کوئی علم نہیں ہے۔

حدیث نمبر ۲: عمرو بن مرة کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبیدہ بن عبد اللہ سے پوچھا کہ آپ کو اپنے والد عبد اللہ بن مسعود کی کوئی بات یاد ہے تو فرمایا کہ مجھے کچھ بھی یاد نہیں۔

﴿تشریح﴾

قوله فاتیته بحجرین:

اشکال: عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے لید کا ٹکڑا لاکر آپ ﷺ کے حکم کی مخالفت کیوں کی؟
جواب کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا گمان یہ تھا کہ مقصود موضع نجاست کی صفائی ہے کسی بھی شے سے یہ مقصود حاصل ہو جائے گا، نیز حجر کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو ٹھوس (جسم والی ہو) تو ممکن ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے بھی آپ ﷺ کے فرمان میں حجر کا یہی مطلب سمجھا ہو۔ (از مترجم)

(۱) ہذا رکس کی تفسیر میں ائمہ کے اقوال:

اس حدیث میں ہذا رکس کے الفاظ ہیں اس کے معنی میں شراح کا اختلاف ہے حافظ فرماتے ہیں کہ یہ لفظ رام کے کسر اور کاف کے سکون کے ساتھ حدیث میں وارد ہوا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ ر جس ہی کی ایک لغت ہے۔ ابن بلجہ اور ابن خزیمہ کی روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ ان میں ر جس جیم کے ساتھ آیا ہے۔
دوسرا قول رکس کو بر کو کہتے ہیں جو طہارت کی حالت سے نجاست کی طرف لوٹا دیا گیا ہے۔ یہ خطاب کا قول ہے اور یہ تفسیر زیادہ بہتر تھی کہ اس کو اگر اس طرح کہا جاتا کہ رکس غذا کی حالت سے نجاست کی طرف منتقل ہونے والی چیز ہے جبکہ ابن بطلال کہتے ہیں کہ لفظ رکس کاف کے ساتھ میں نے لغت میں نہیں دیکھا لیکن اس کا جواب دیا گیا ہے کہ رکس کے معنی لوٹانے کے ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ”ارکسوا فیہا“ یعنی لوٹا دو ان کو۔ تو حدیث باب میں رکس کا معنی یہ ہے کہ یہ شے تمہاری طرف (گندگی کی شکل میں) لوٹ آئی ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی کہ رکس بمعنی رد کے ہیں تو یہ فتح الراء ہونا چاہئے کیونکہ لغت عرب میں ارکسہ و کسب فتح الراء بمعنی رد کے ہے ترمذی کی ایک روایت میں رکس کی تفسیر گندگی کے ساتھ کی گئی ہے اس سے پہلے قول کی تائید ہوتی ہے امام نسائی نے عجیب و غریب قول نقل فرمایا ہے کہ ہذا رکس کی تفسیر طعام الجن (جنات کی غذا) کے ساتھ کی ہے اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو اشکال ہی نہ رہے۔

قوله كأنه رای حدیث زهیر^(۱):

کاف حرف تشبیہ سے اس طرف اشارہ ہے کہ امام بخاری کے کلام سے یہ سمجھ آ رہا ہے کہ حدیث زہیر اصح ہے۔
(امام بخاریؒ کے صلیح سے حدیث زہیر اصح معلوم ہوتی ہے)

یہ نہیں کہ امام بخاری نے اس کا التزام کیا ہے کہ وہ اصح ہی روایات لائیں گے خلاصہ یہ کہ امام بخاری نے اپنی جامع میں اس حدیث کو زہیر کی سند کے ساتھ ذکر کیا تو اس سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک یہ سند رائج ہے لیکن جب

(۱) خلاصہ یہ ہے کہ حدیث باب میں اضطراب ہے جیسا کہ مصنف نے اس کی تصریح فرمائی ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث باب کی طرق سے مروی ہے چنانچہ اس نقشہ میں ملاحظہ کیجئے۔

حدیث باب میں موجود اضطراب کی وضاحت			
اسرائیل	عن ابی اسحاق	عن ابی عبیدہ	عن عبداللہ
قیس	" "	" "	" "
معمر	" "	عن علقمہ	" "
عمار	" "	" "	" "
زہیر	" "	عن عبدالرحمن بن الاسود عن ابیہ	" "
ذکریا	" "	عن عبدالرحمن بن یزید	" "

تو ابو اسحاق کے بعدوائے راوی میں اختلاف واقع ہوا ہے امام ترمذی نے (امام دارمی) عبداللہ بن عبدالرحمن سے پوچھا کہ کوئی روایت اصح ہے لیکن انہوں نے کسی روایت کو ترجیح نہیں دی پھر امام بخاری سے پوچھا تو انہوں نے بھی کسی روایت کو ترجیح نہیں دی لیکن امام بخاریؒ نے اپنی کتاب صحیح بخاری میں زہیر کی روایت کو ذکر کیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ زہیر کی روایت کو رائج قرار دیتے ہیں لیکن امام ترمذی کے نزدیک اسرائیل کی روایت رائج ہے جس کے دلائل امام ترمذی نے ذکر فرمائے ہیں اور حافظ نے فتح الباری کے مقدمہ میں اس کے برعکس امام بخاری کی رائج کردہ حدیث زہیر کی وجوہ ترجیحات لکھ دی ہیں۔
انتہی

ازمترجم: حافظ نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں "الفصل الثامن فی مسایق الحدیث الذی انتقلھا ابو الحسن الدار قطنی الخ" کے عنوان کے تحت لکھا ہے "دارقطنی نے امام بخاری کی ذکر کردہ حدیث زہیر کے مضطرب ہونے کو ذکر کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حدیث زہیر مختلف اسناد سے مروی ہونے کی وجہ سے مضطرب ہے۔ حافظ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ زہیر کے دو متابع ہیں (۱) یوسف بن اسحاق بن ابی اسحاق (۲) طبرانی نے زہیر کا دوسرا متابع بھی بن ابی زائدہ عن ابیہ عن ابی اسحاق ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زہیر کی روایت کی اصل ہے۔ نیز امام بخاری نے زہیر کی روایت کا جو بیانیہ کلام ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زہیر پہلے اسی روایت کو عن ابی عبیدہ عن ابیہ کی سند سے نقل کر رہے تھے پھر انہوں نے اس سند کو چھوڑ کر عن عبدالرحمن بن اسود عن ابیہ کی سند کو اختیار کیا ہے۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ ابو اسحاق کو دونوں سندیں متخضر تھیں تو انہوں نے ابو عبیدہ کی روایت کے منقطع ہونے کی وجہ سے عن عبدالرحمن بن الاسود عن ابیہ کی سند کو اختیار کیا ہے (دیکھئے بخاری ج ۱ ص ۲۷ باب لا یستحبی بروث) آگے حافظ نے امام ترمذی پر رد کیا ہے کہ اگر اسرائیل کا متابع قیس ہے تو قاضی شریک زہیر کا متابع ہے اور قاضی شریک قیس سے زیادہ ثقہ ہے۔ (ہدی الساری: ص ۳۲۸ دار احیاء التراث - محمد زکریا مدنی)

امام ترمذی کو امام بخاری نے کوئی جواب نہیں دیا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے کسی ایک سند کے رائج ہونا کا التزام نہیں کیا لیکن امام ترمذی کے نزدیک چونکہ ایک سند رائج ہے اس لئے وہ امام بخاری کے قول پر رد فرما رہے ہیں اپنے اس قول سے وزہیر فی

ابی اسحاق الخ

مصنف کے نزدیک حدیث زہیر کی وجوہ ترجیح:

قوله ما فاتنی الذی فاتنی:

اس کلام سے مقصود اسرائیل کی روایت کی توثیق ہے اور ان کی روایت کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دینا ہے اور اس کلام کا معنی ^(۱) یہ ہے کہ مجھ سے حدیث سفیان جو چھوٹ گئی ہے اور میں نے اس پر اعتماد نہیں کیا اس کا سبب یہ ہے کہ میں نے اسرائیل پر بھروسہ کیا کیونکہ وہ ابواسحاق کی روایت کو سفیان کی نسبت پوری پوری روایت کرتے ہیں۔

قوله ما فاتنی الذی فاتنی:

اس جملہ کی وضاحت:

اس تقریر کے مطابق فوت ہونے کی نسبت حدیث کی طرف کرنے اور اپنی طرف نہ کرنے میں ادب کی رعایت ہے جیسا کہ اہل عرب فاتنی الصلوات کہتے ہیں (یعنی فوت ہونے کی نسبت اس شخص کے بجائے نماز کی طرف کرتے ہیں۔) ہماری اس تقریر کے مطابق لما کالفظ شرطیہ ہے تو اس وقت وہ معنی ظرف کو متضمن ہے۔

ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لما میم کی تخفیف کے ساتھ ہو اور لام تعلیلیہ ہو اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ عبدالرحمن بن مہدی جو اس قول کے قائل ہیں انہوں نے سفیان سے روایت نہیں لی حالانکہ یہ بات صحیح نہیں (کیونکہ عبدالرحمن نے سفیان سے کئی روایتیں لی ہیں) اس لئے یہ مطلب غلط ہے لہذا صحیح بات یہ ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مجھے کبھی حدیث کے سمجھنے میں ایسی مشکل پیش نہیں آئی اور نہ کبھی ایسی پریشانی میں مبتلا ہوا نہ کبھی ایسی حیرت میں پڑا جیسا کہ سفیان کی حدیث نے دھشت اور وحشت میں مبتلا کر دیا اور

(۱) یہی معنی ظاہر ہے بلکہ یہی ناقص رائے میں تو یہی معنی متعین ہے اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر جو اشکال کیا ہے کہ یہ معنی ظاہر بعید معلوم ہوتا ہے تو یہ اس وقت ہوتا جبکہ اس سے مراد سفیان کی حدیث کا بالکل ہی فوت ہونا مراد لیا جائے لیکن اگر یہ مراد ہو کہ حدیث سفیان کی ایک خاص مقدار جس کی طرف عبدالرحمن التفات نہیں کرتے وہ فوت ہوگئی تو کوئی اشکال ہی نہ ہوگا اور مصنف کتاب الزکاح میں اس کلام کو دوبارہ ذکر کریں گے۔ حضرت گنگوہی فوراً اللہ مرقدہ نے یہاں صرف دو احتمال ذکر فرمائے ہیں اور بعض دوسری تقریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں الذی فاتنی من حدیث سفیان سے مراد خاص نکاح والی روایت ہے۔ فیائل۔ (از مترجم: مصنف نے باب ما جاء لا نکاح الا بولی میں اس کلام کا دوبارہ اعادہ کیا ہے..... چنانچہ فرماتے ہیں: محمد بن السفنی یقول سمعت عبد الرحمن بن مہدی یقول ما فاتنی الذی فاتنی من حدیث الترمذی عن ابی اسحق الا لما اکملت بہ علی اسرائیل لانه کان یلنی بہ ام (ص ۲۰۹ جامع ترمذی ایچ ایم سعید)

لہذا مترجم: اسی قبیل سے امام بخاری نے باب قول الرجل فامتن الصلوۃ قائم کیا ہے، اور امام ابن سیرین پر رد کیا ہے جو اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، امام بخاری نے ماورئہم فہلوا ما فاکم قاتموا، اس حدیث کے دوسرے کڑے سے استدلال کیا ہے کہ حدیث میں فوت کی نسبت نماز کی طرف کی گئی ہے۔ (صحیح بخاری ۸۸۸ قدیمی کتب خانہ)

مجھے ان کی روایات میں بڑے اضطرابات پریشان کرنے لگے تو یہاں الذی فاتی بمعنی کالذی ہے اور موصوف محذوف ہے یعنی مجھے کسی بھی روایات نے ہلاک نہیں کیا جیسا کہ حدیث سفیان نے ہلاک کر ڈالا لیکن جب میں نے اسرائیل پر بھروسہ کیا تو ان پر اعتماد کرنے کی صورت میں ہلاکت سے بچ گیا۔

اسی معنی کے اعتبار سے لہذا کالمہ صرف ظریفی ہی ہوگا۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ ”ما فاتی الذی فاتی“ میں الذی موصول سے مراد پریشانی اور اضطراب^(۱) ہو جو کہ سفیان کی روایت سننے سے پیدا ہوا اب اس تقریر کے مطابق لفظ من حدیث اسرائیل میں ”من الذی فاتی“ موصول کا بیان نہیں ہوگا بلکہ جار مجرور ل کرفعل میں موجود فاعل مستتر کی ضمیر سے حال واقع ہوگا یعنی مجھے حدیث سفیان میں اضطرابات پیش آئے وہ تب ہی ختم ہوئے جس وقت میں نے اعتماد کیا (یا میرے اعتماد کی وجہ سے) اسرائیل کی روایت پر..... اور یہ معنی سب سے بہتر ہے لیکن اس وقت جب کہ ما فاتی کے کلمہ میں ”فوت“ سے ”مقصود کا ختم ہونا“ مراد نہ ہو بلکہ فاتی میں فوت کا استعمال ایسی شے کیلئے ہو کہ جس کے ختم ہونے کا قصد نہیں ہوتا بلکہ جس کا وجود محبوب ہوتا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

زہیر کی روایت مرجوح ہونے کی وجہ:

قوله باخرة

یعنی زہیر نے ابواسحاق کی آخری عمر میں سماع حدیث کیا ہے اور ابواسحاق کو آخری عمر میں الفاظ حدیث میں ادھام اور شکوک پیدا ہونے لگے تھے اور حافظہ خراب ہو چکا تھا۔ ہاں زہیر راوی کی عدالت میں کوئی کلام نہیں لیکن جب انہوں نے آخری عمر میں ابواسحاق سے سماع حدیث کیا ہے اس لئے ان کی روایت قابل اعتبار نہیں ہے۔

یہاں یہ امر قابل تنبیہ ہے کہ مصنف نے یہاں یہ ثابت کیا ہے کہ ابو عبیدہ بن عبد اللہ نے اپنے والد سے سماع حدیث نہیں کیا تاکہ اگے چل کر مصنف کا مذہب ثابت ہو جائے۔

”هل تذكر من عبد الله شيئاً“ کا مقصد احناف پر اعتراض ہے:

اقتصار علی الجرحین کے جواز پر دال حدیث باب اگرچہ منقطع ہے اس لئے حنفیہ اس سے استدلال نہیں کر سکتے لیکن اس روایت کے منقطع ہونے کے باوجود اس حدیث کو امت نے اور ائمہ نے تلقی بالقبول کیا ہے اور اس کو قابل ترک نہ سمجھا۔^(۲)

(۱) اس معنی کے اعتبار سے لفظ فاتی، مزال اور ذہب کے معنی میں ہوگا یعنی اضطراب زائل اور مدفع اسی وقت ہو جب میں نے اسرائیل کی روایت پر بھروسہ کیا۔

(۲) از معجم: ابو عبیدہ کا نام ایک قول کے مطابق ”عامر“ تھا دوسرے قول کے مطابق ان کی کنیت بھی ان کا نام ہے۔ رہا اس روایت کا منقطع ہونا تو یہ احناف کیلئے معتبر نہیں اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں تو بھی ابو عبیدہ ”اعلم الناس لعلم ابیہ“ تھے۔ قالہ الطحاوی۔

نیز یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ حافظہ عقلانی فرماتے ہیں کہ امام ترمذی کا ان کے والد سے عدم سماع ثابت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اپنے والد کی وفات کے وقت سات سال کی عمر کے تھے اور امام بخاری نے ۱۷/۱ باب حتی یصح سماع الصغیر میں محمود بن ربیع کی حدیث ذکر کی جن کی عمر (۵) سال تھی تو جب (۵) سال کے بچے کا سماع صحیح ہے تو سات سال کے بچے کا سماع کیسے نہیں ہو سکتا؟

پس اس سے معلوم ہوا کہ منقطع روایات کا اعتبار ہوتا ہے اس کو یاد رکھو کیونکہ آگے یہ بات کام آئے گی۔

قولہ عمر بن مرہ:

ایک پرانے نسخہ میں عمرو بن مرہ ہے۔^(۱)

باب ماجاء فی کراہیۃ ما یستنجی بہ

جن چیزوں سے استنجاء مکروہ ہے ان کے متعلق باب

☆ حَدَّثَنَا هَنَادٌ نَحْفَضُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عُلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَسْتَنْجُوا بِالرُّوثِ وَلَا بِالْعِظَامِ، فَإِنَّهُ زَادَ إِخْوَانَكُمْ مِنَ الْجَنِّ.

وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَسَلْمَانَ، وَجَابِرٍ، وَابْنِ عُمَرَ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَغَيْرُهُ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عُلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ: أَنَّهُ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْجَنِّ الْحَدِيثَ بِطَوِيلِهِ، فَقَالَ الشَّعْبِيُّ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَسْتَنْجُوا بِالرُّوثِ وَلَا بِالْعِظَامِ فَإِنَّهُ زَادَ إِخْوَانَكُمْ مِنَ الْجَنِّ. وَكَانَ رِوَايَةُ إِسْمَاعِيلَ أَصَحُّ مِنْ رِوَايَةِ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ.

وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَفِي الْبَابِ عَنْ جَابِرٍ، وَابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نہ تو گوبر سے استنجاء کرو اور نہ ہڈی سے۔ اس لیے کہ وہ تمہارے جنات بھائیوں کی غذا ہے۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ، سلمانؓ، جابرؓ اور ابن عمرؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اسمعیل بن ابراہیم وغیرہ سے بھی مروی ہے وہ روایت کرتے ہیں داؤد بن ابی ہند سے عن الشعبی عن علقمة عن عبد الله کی سند سے کہ عبد اللہ بن مسعود لیلۃ الجن میں حضور ﷺ کے ساتھ تھے انہوں نے پوری حدیث کو بیان کیا شعی کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ گوبر اور ہڈیوں سے استنجاء نہ کرو کیونکہ وہ تمہارے جن بھائیوں کی غذا ہے۔ اسمعیل کی روایت حفص بن غیاث سے زیادہ اصح ہے۔ اہل علم کا اسی پر عمل ہے۔ اس باب میں جابر اور ابن عمر کی احادیث بھی مذکور ہیں۔

﴿تشریح﴾

(قولہ فانہ زاد اخوانکم) یہ دوسری نبی (ولا بالاعظام) کی علت ہے پہلے حکم کی علت بدلتہ معلوم تھی کیونکہ روٹ^(۲) مزید

(۱) عمرو بالواو ہی صحیح ہے جیسا کہ اکثر نے اور پرانے نسخوں میں ہے اہل رجال حدیث مثلاً حافظ وغیرہ نے بھی اس کو داؤد کے ساتھ ہی لکھا ہے۔

(۲) یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ آپ علیہ السلام نے لید کے ٹکڑے کو پھینک کر فرمایا کہ یہ ناپاک ہے۔

گندگی پھیلانے کی اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ قول (زادوا خاتم) دونوں مسلوں کی علت ہو بایں طور کہ ”فسانہ“ کی ضمیر روٹ اور عظام میں سے ہر ایک کی طرف لوٹائی جائے۔ ہڈی کا جنات کی غذا ہونا تو امر بدیہی ہے، روٹ کا غذا ہونا اس طرح سے کہ وہ جنات کی سوار یوں کی غذا ہے تو جنات کی طرف مجازاً نسبت کر دی گئی ہے کیونکہ جنات روٹ سے نفع حاصل کرتے ہیں اس علت سے معلوم ہوا کہ استنجاء ہر اس شے سے مکروہ ہے جو مقنوم (قیمت والی) ہو اور ہر اس چیز سے بھی استنجاء مکروہ ہے جس کو اپنے اور جانوروں کی غذا میں استعمال کیا جائے لہذا یہ ممانعت کا حکم کپڑوں اور گھاس وغیرہ کو بھی شامل ہوگا فافہم۔

ہڈی اور لید کے جنات کی غذا ہونے کی کیفیت:

بظاہر جنات اس ہڈی کو بعینہ کھاتے ہیں اس میں کوئی بعد (تعجب) بھی نہیں کیونکہ کتا بھی ہڈی کھا لیتا ہے حالانکہ وہ جنات سے بہت کمزور ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ ان جنات کیلئے اس ہڈی پر گوشت پیدا^(۱۱) فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ ہم اس کو نہیں جانتے اور نہ مشاہدہ کرتے ہیں اور اس سے یہ مسئلہ نکالنا کہ ہڈی انسانوں کیلئے حرام ہے صحیح نہیں کیونکہ جنات کیلئے اس کے کھانے کا جواز اور اس کا توشہ ہونا یہ انسانوں کے لئے ہڈی کے حرام ہونے کی علت نہیں بن سکتا بلکہ اس سے تو اشارہ مل سکتا ہے کہ انسانوں کیلئے ہڈی کا استعمال جائز ہے کیونکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جنات ان اشیاء کے مستحق بنتے ہی جب ہیں جب انسانوں کی ضروریات سے کچھ بچ رہے۔

سند حدیث کی وضاحت قولہ وکان رواۃ اللہ:

اسماعیل کی روایت حفص بن غیاث کی روایت سے اصح اس لئے ہے کہ حفص بن غیاث نے موقوف ٹکڑے کو (جو کہ شععی کا قول تھا^(۱۲)) مرفوعاً نقل کر دیا کیونکہ شععی اگرچہ اس ٹکڑے کو آپ علیہ السلام کے کسی صحابی سے ہی نقل فرماتے ہوں گے لیکن انہوں نے یہ تصریح نہیں کی کہ یہ ٹکڑا اسی گزشتہ سند کے ساتھ منقول ہے جو کہ علقمہ عن ابن مسعود کے ساتھ شععی نے نقل کیا ہے۔ (یہ ٹکڑا حدیث کا اس

(۱) اس کی تائید بخاری کی روایت (جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے منقول ہے) سے ہوتی ہے اس میں ہے کہ میں نے عرض کیا کہ ہڈی اور لید کی ممانعت کی کیا وجہ ہے؟ تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ وہ دونوں جنات کی غذا ہیں میرے پاس نصیبین مقام کے جنوں کا ایک وفد آیا تھا اور جنات کا یہ وفد بہت ہی خوبیوں والا تھا۔ انہوں نے مجھ سے توشہ کے بارے میں فرمائش کی تو میں نے ان کیلئے دعا کی یہ لوگ کسی بھی ہڈی یا لید کے پاس سے نہ گزریں مگر وہ اس پر غذا پائیں۔ ابن رسلان فرماتے ہیں ذالک البجۃ میں ہے کہ جنات الجن نے لیلۃ الجن میں عرض کیا کہ ہمیں ہدیہ عطا فرمائیے تو آپ علیہ السلام نے ان کو یہ حد یہ عطا فرمایا پس وہ جب کوئی ہڈی یا لید پاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ہڈی اور لید کو ان کیلئے ایسا کر دیتے ہیں گویا وہ کھائی ہی نہیں مگی اسی طرح لید ان کے جانوروں کی غذا ہے پس انسان جب اس لید کی کھاد سے تیار ہو کر حاصل ہونے والے اناج کھا لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس لید کو اناج میں تبدیل فرما دیتے ہیں ایسے ہی اگر انسان گھاس پھوس وغیرہ استعمال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو بھی غذا میں تبدیل فرما دیتے ہیں۔ راجح قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس لید کو ان کی آگ کیلئے ایندھن بنا دیتے ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس ایندھن کے رزق ہونے کا مطلب یہ ہو کہ اس سے خوشبو حاصل ہوتی ہے اور وہ ان کی تقویت کا باعث ہوگی (مین نجاست کا غذا ہونا مراد نہیں) کیونکہ جنات اجساد طیفہ ہیں اتھنی اور عنقریب باب الوضوء فی النبیذ میں یہ بات آرہی ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ (۶) بار ہوا ہے۔

(۲) اسی طرف امام مسلم نے اپنی صحیح میں اشارہ فرمایا بایں طور کہ قتال شععی کو باقیل سے الگ کر دیا اور اس کے کئی متابعات بھی نقل کئے ہیں امام نووی فرماتے ہیں: ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی حدیث طارنا اشارہم واثارہم انہم پر ختم ہو گئی اس کے بعد شععی کا مقولہ ہے۔ ایسا ہی داؤد دراوی کے شاگرد ابن علیہ ابن زریج ابن ابی زائدہ اور ابن ادریس وغیرہ شععی سے نقل کرتے ہیں ایسا ہی دارقطنی وغیرہ کا قول ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

سند کے ساتھ منقول نہیں) اسی سبب سے اسماعیل کی روایت کو حفص کی روایت پر ترجیح دی گئی ہے کیونکہ اسماعیل نے حدیث کو واقعہ کے مطابق نقل کیا ہے بایں طور (۱) کہ حدیث کو علقمہ بن ابی مسعود کی سند کے ساتھ مرفوعاً نقل کیا ہے اور جو جزو قال الشعی کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے وہ وضعی پر موقوف ہے۔

باب ماجاء فی الاستنجاء بالماء

پانی سے استنجاء کرنے کا بیان

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَّازِ الْبَصْرِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قُتَيْبَةَ عَنْ مُعَاذَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: مَرُّنَ أَرْوَاجِكُنَّ أَنْ يَسْتَطِيعُوا بِالْمَاءِ فَأَنَّى اسْتَحْيَاهُمْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَفْعَلُهُ.

وَفِي الْبَابِ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ وَأَنَسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَعَلَيْهِ الْعَمَلُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ: يَخْتَارُونَ الْاسْتِنْجَاءَ بِالْمَاءِ، وَإِنْ كَانَ الْاسْتِنْجَاءُ بِالْحِجَارَةِ يُجْزِئُ عَنْهُمْ، فَإِنَّهُمْ اسْتَحْبُّوا الْاسْتِنْجَاءَ بِالْمَاءِ وَرَأَوْهُ أَفْضَلَ وَبِهِ يَقُولُ سَفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالشَّافِعِيُّ وَاحْمَدُ وَاسْتِطَقَ.

معاذہ کہتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اپنے شوہروں سے کہو کہ پانی سے استنجاء کریں کیونکہ میں ان سے شرماتی ہوں بے شک حضور ﷺ پانی سے استنجاء فرماتے تھے۔

وفی الباب: اس باب میں جریر بن عبد اللہ الجلیؓ، انسؓ اور ابو ہریرہؓ سے بھی روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ تمام اہل علم کا اس پر عمل ہے انہوں نے استنجاء بالماء کو اختیار کیا ہے۔ اگرچہ پتھر سے استنجاء کرنا بھی ان کے نزدیک جائز ہے، پھر بھی تمام علماء نے استنجاء بالماء کو مستحب قرار دیا ہے۔ اور ان کی رائے میں استنجاء بالماء افضل ہے۔ یہ سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحاقؒ کا مذہب ہے۔

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) اِنَّهُ مِنْ كَلَامِ الشَّعْبِ: اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلام ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس حدیث میں منقول نہیں (اس کلام کے مرفوع ہونے کی نفی نہیں بلکہ اس کے جزو حدیث ہونے کی نفی ہے) ورنہ وضعی یہ کلام جب ہی فرما سکتے ہیں کہ جب انہوں نے آپ علیہ السلام سے (کسی واسطہ سے) اس کلام کو اخذ فرمایا ہو (تو لامحالہ یہ مرفوع ہی ہے فافہم)۔

(۱) واقعہ اور نفس الامر میں حدیث کس طرح ہے اس کی تفسیر کر رہے ہیں کہ محدثین کے یہاں یہ حدیث عن علقمہ بن ابی مسعود کی سند سے مروی ہے اور اس کا آخری جزو جس کو قال الشعی سے راوی نے ذکر کیا ہے وہ وضعی پر موقوف ہے پس اسماعیل نے اس طرح تفصیلاً موقوف جزو کو مرفوع جزو سے ملچھ کر کے بیان کیا ہے جبکہ حفص بن غیاث نے دونوں کو ایک ہی سند میں جمع کر دیا ہے (جو کہ ان سے تسامع ہوا ہے) اس حدیث کو مصنف نے سورۃ احتاف کی تفسیر میں پوری تفصیل سے نقل کیا ہے اور امام مسلم نے اپنی صحیح مسلم میں بھی ذکر کیا ہے۔ (یہاں حدیث مختصر ہے)

﴿تشریح﴾

استنجاء بالماء کی تین صورتیں:

پانی سے استنجاء کے مستحب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں رہا اور جہاں تک اس کے وجوب کی بات ہے تو ہمارے مذہب حنفی میں یہ تفصیل ہے کہ جب نجاست موضع استنجاء سے تقریباً ایک درہم کی مقدار سے زیادہ تجاوز کر جائے تو اس کا دھونا فرض ہے اگر مقدار درہم سے کم ہو تو دھونا سنت اور درہم کے مقدار کے برابر ہو تو دھونا واجب ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اس کی مقدار معلوم تھی کیونکہ ایک صحابی کا بیان ہے کہ ہم تو میٹگنیاں کرتے تھے تو وہاں محل (موضع نجاست) کے ناپاک ہونے کا گمان کیسے ہوگا (کیونکہ وہ نجاست محل کو مقدار درہم سے کم ہی لگی ہوگی) پس یہاں استنجاء کا حکم بطور استحباب کے تھا ہاں جب آٹے والی اشیاء اور دودھ کو استعمال کیا جائے گا تو یہ حکم واجب ہو جائے گا۔

قولہا من ازواجکن اس میں تعلیم ہے کہ جس امر مباح یا حکم شریعت بیان کرنے میں کسی غیر محرم سے حیا مانع ہو تو وہ کسی محرم کے واسطے سے کہلوادی جائے۔

باب ماجاء ان النبی ﷺ کان اذا اراد الحاجة بعد فی المذهب

باب ہے اس بیان میں کہ حضور ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تو دور تشریف لے جاتے
☆ حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبد الوهاب الثقفی عن محمد بن عمرو عن ابی سلمة عن المغيرة بن شعبة قال: کُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَغِيرٍ، فَاتَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَاجَتَهُ فَأَبْعَدَ فِي الْمَذْهَبِ.

قال وفي الباب عن عبد الرحمن بن أبي قُرَادٍ، وَأَبِي قَتَادَةَ وَجَابِرٍ، وَيَحْيَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ، وَأَبِي مُوسَى، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَبِلَالِ بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.
وَيُرَوَّى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ كَانَ يَرْتَدُّ لِيُؤَلِّهِ مَكَانًا كَمَا يَرْتَدُّ مَنْزِلًا.
وَأَبُو سَلَمَةَ: اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ الزَّهْرِيُّ.

مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں کہ میں حضور ﷺ کے ساتھ ایک سفر میں تھا تو حضور ﷺ اپنی قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے اور دور جگہ کا انتخاب فرمایا

وفي الباب: باب میں عبد الرحمن بن ابی قُرَاد، جابر، یحییٰ بن عبید عن ابیہ و ابی موسیٰ، ابن

(۱) اس تفصیل میں فقہاء کرام کے مختلف اقوال ہیں جیسا کہ کتب فردع رد المحتار وغیرہ میں تفصیل ہے۔ یہاں تقریر میں حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے اختیار کردہ قول کو ذکر کیا گیا ہے وہ اپنے زمانے کے فقیر تھے اور اسی تفصیل کو صاحب الدر المختار نے اختیار فرمایا ہے وہ کہتے ہیں:۔ شارح نے مقدار درہم کو معاف فرمادیا ہے اگرچہ اس حالت میں نماز کرو دہری ہے اور اس کا دھونا واجب ہے اور مقدار درہم سے کم کردہ تزیہی ہے اس لئے اس کا دھونا سنت ہے اور مقدار درہم سے زیادہ فرض کو توڑنے اور باطل کرنے والا ہے پس اس کا دھونا فرض ہوگا۔

عباس، بلال بن الحارث سے روایات ہیں۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ پیشاب کے لیے اس طرح جگہ تلاش کرتے تھے جس طرح کوئی آدمی گھر تلاش کرتا ہے۔ ابوسلمہ کا نام عبداللہ بن عبدالرحمن بن عوف الزہری ہے

﴿تشریح﴾

قوله ابعده في المذهب مذهب كالف مذهب مسمى^(۱) ہے یعنی آپ علیہ السلام دور جانے کو اختیار فرماتے تھے تاکہ اہتمام ستر زیادہ ہو۔

قوله كما يرتاد منزلاً:

جیسا کہ رہائش کو تلاش کرنے والا جب مکان ڈھونڈتا ہے اور اس میں غور و خوض کرتا ہے کہ اس مکان کا پڑوسی کیسا ہے؟ مسجد قریب ہے؟ گھر کشادہ ہے؟ پانی کی سہولت ہے؟ اسی طرح اور آسانیوں اور سہولتوں کو مد نظر رکھتا ہے ایسے ہی آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام پیشاب فرمانے کیلئے جگہ تلاش کرتے تھے۔^(۲) اور پیش نظر یہ امور ہوتے تھے:

۱- وہ جگہ بلند نہ ہو کہ پیشاب واپس اس کی طرف لوٹ آئے۔

۲- جگہ ہوا کے رخ پر نہ ہو۔ تاکہ ہوا کے سبب چھینٹیں نہ آئیں۔

۳- زمین سخت نہ ہو۔

۴- پردہ والی جگہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

باب ماجاء في كراهية البول في المَغْتَسَلِ

باب ہے غسل خانے میں پیشاب کرنے کی ممانعت کے بیان میں

☆ حدثنا علي بن خنجر وأحمد بن محمد بن موسى مَرُّ دَوَيْهِ قَالَا اخبرنا عبد الله بن المبارك عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ أَشْعَثَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْقِلٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَبُولَ الرَّجُلُ فِي مُسْتَحَبِّهِ، وَقَالَ: إِنَّ عَامَّةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ.

قال وفي الباب عن رجلٍ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عيسى: هذا حديث غريب لأنَّه مرفوعاً إلا من حديث أَشْعَثَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ويقال له الْأَشْعَثُ الْأَعْمَى.

(۱) ترمذی کی روایت میں یہی احتمال متعین ہے جبکہ ابوداؤد کی روایت میں ظرفیت اور مصدر ہونا دونوں ہی احتمال ہیں۔

(۲) ابن رسلان فرماتے ہیں کہ یہ بالا جماع ادب کے قیبل سے ہے اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ پیشاب کی چھینٹیں اگر کپڑے اور بدن پر لگ جائیں تو یہ ناقابل معافی ہیں۔ یہی شوافع کا مذہب ہے لیکن امام نووی نے اس کے دھونے کے معاف ہونے کے قول کو صحیح بتایا ہے۔ اچھی قلت: ہمارے مذہب میں یہ چھینٹیں معاف ہیں الا یہ کہ پانی میں پڑ جائیں تو وہ معاف نہیں کیونکہ پانی کی طہارت کی بہت تاکید آئی ہے۔

وقد كره قوم من اهل العلم البول في المَغْتَسَلِ ، وقالوا : عامة الوسواس منه وَرَخَّصَ فِيهِ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ ، مِنْهُمْ : ابْنُ سِيرِينَ ، وَقِيلَ لَهُ : أَنَّهُ يُقَالُ أَنَّ عَامَةَ الْوَسْوَاسِ مِنْهُ ؟ فَقَالَ ، رَبَّنَا اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ .
وقال ابن المبارك : قَدْ وَسَّعَ فِي الْبَوْلِ فِي الْمَغْتَسَلِ إِذَا جَرَى فِيهِ الْمَاءُ .
قال ابو عيسى : حَدَّثَنَا بِذَلِكَ أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدَةَ الْأَمَلِيُّ عَنْ جِبَّانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ .
عبد اللہ بن مغفل فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ آدمی غسل خانے میں پیشاب کرے اور ارشاد فرمایا کہ عام طور پر اس سے دوسو سے کی بیماری ہوتی ہے۔

وفی الباب : باب میں حضور ﷺ کے صحابہ میں سے ایک صحابی سے روایت ہے۔
قال ابو یسٰی : امام ترمذی یہ حدیث غریب ہے۔ ہم اس کو مرفوع صرف اشعث بن عبد اللہ ہی کی سند سے پہچانتے ہیں اور ان کو اشعث الاعرجی بھی کہا جاتا ہے۔ اہل علم کی ایک جماعت نے غسل خانے میں پیشاب کرنے کو مکروہ گردانا ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اس سے عواماً دوسو سے کی بیماری ہوتی ہے۔ بعض اہل علم جیسے ابن سیرین نے غسل خانے میں پیشاب کرنے کی اجازت دی۔ جب ان سے کہا گیا کہ یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے دوسو سے کی بیماری ہوتی ہے تو ابن سیرین نے فرمایا اللہ ہمارا رب ہے اس کا کوئی شریک نہیں۔ ابن مبارک نے فرمایا غسل خانے میں پیشاب کرنے کی اجازت ہے جبکہ اس پر پانی بہہ جائے۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ احمد بن عبد اللہ الاطالی نے عن حبان عن عبد اللہ المبارک کی سند سے ہمیں ابن مبارک کا یہ قول نقل کیا ہے۔

﴿تشریح﴾

قوله قال ابن سيرين ان عامة الوسواس منه ان عامة الوسواس کی تشریح:

عامة الوسواس کی مراد یہ ہے کہ جب ایک آدمی غسل خانے میں پیشاب کرتا ہے پھر اس پر پانی گرتا ہے تو اس سے پیشاب کی چھینٹیں اڑتی ہیں تو جس عضو پر وہ چھینٹیں پڑتی ہیں اس میں شک ہو جاتا ہے کہ یہ عضو ناپاک ہو گیا پھر جب پانی کو اس عضو پر بہائے گا تو پانی جہاں بہہ کر جائے گا اس جگہ کے ناپاک ہونے کا شک ہوگا اور یہ شک بڑھتا ہی رہے گا یہاں تک کہ نمازی پر مشکل واقع ہو جائے گی تو آپ علیہ السلام نے اس دوسو سے کی بنیاد کو جڑ سے اکھیڑ ڈالا کہ یہاں پیشاب کرنے سے ہی منع فرمادیا۔ واقع اور نفس الامر میں اصلاً غسل خانے میں پیشاب کرنا وہم و دوسو سے کا سبب نہیں بلکہ یہ مالا سبب بن جائے گا جیسا کہ مذکور بالا بیان سے واضح ہوا۔ ہاں جب پہلے ہی پانی کو نیشاب پر بہا لے تو کوئی نجاست نہ رہے گی خاص کر کہ جب زمین پختہ ہو ہم نے جو ماقبل سیاق بیان کیا یہی ابن سیرین رحمہ اللہ نے اپنے قول ربنا اللہ لا شریک له سے مراد لیا ہے۔

امام ابن سیرین کے قول کی غرض:

ابن سیرین کا مقصود اصل میں یہ تھا کہ اصل اشیاء کو جو دینے والا اور مؤثر حقیقی ذات تو اللہ پاک کی ہے لیکن اس ذات نے کچھ اسباب ایسے رکھے ہیں جن کی طرف اشیاء کی نسبت کی جاتی ہے جب اسباب سے قطع نظر کیا جائے تو مسبب بھی موجود نہ ہوگا جب یہاں بیان کردہ صورت میں پیشاب کا اثر پانی بہا دینے سے ختم ہو جاتا ہے تو دوسو سے بھی نہ رہے گا۔

امام ابن سیرینؒ اپنے معاصرین پر رد کرنا چاہتے تھے:

غرض ابن سیرینؒ کی ان لوگوں پر رد کرنا تھا جو ان کے بعض معاصر تھے اور غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو سختی سے منع کرتے تھے عبارت کا ظاہری معنی مراد نہیں جس سے کوئی یہ خیال کر لے کہ امام ابن سیرینؒ نے اہل سنت والجماعت کے مذہب کو ترک کر کے جبر یہ کا مذہب اختیار فرمالیا ہے۔

باب ماجاء فی السواک

باب ہے سواک سے متعلق

☆ حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِوٍ وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْلَا أَنْ أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ.

قال ابو عيسى: وقد رَوَى هذا الحديث محمد بن اسحق عن محمد بن ابراهيم عن أبي سلمة عن أبي هريرة وزيد بن خالد عن النبي صلى الله عليه وسلم وحديث أبي سلمة عن أبي هريرة وزيد بن خالد عن النبي ﷺ كِلَاهُمَا عِنْدِي صَحِيحٌ لَأنه قد رَوَى مِنْ غير وجهٍ عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحديث وحديث أبي هريرة انما صَحَّحَ لَأنه قد رَوَى مِنْ غير وجهٍ. واما محمد فَرَعَمَ أَنْ حَدِيثَ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ اصح.

وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ، وَعَلِيٍّ، وَعَائِشَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَحَدِيقَةَ، وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ، وَاسْمَاءَ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَابْنِ عُمَرَ، وَام حَبِيبَةَ، وَابْنِ أُمَامَةَ، وَابْنِ أَيُّوبَ وَتَمَامَ بْنَ عَبَّاسٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ حَنْظَلَةَ، وَام سَلَمَةَ وَوَالِدَةَ وَابْنِ مُوسَى.

☆ حَدَّثَنَا هَنَادٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اسْحَقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ جَهْنَى قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: لَوْلَا أَنْ أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَلَا خُرُوثِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى ثُلُثِ اللَّيْلِ قَالَ: فَكَانَ زَيْدُ بْنُ خَالِدٍ يَشْهَدُ الصَّلَاةَ فِي الْمَسْجِدِ وَسَوَاكُهُ عَلَى أُذُنِهِ مَوْضِعَ الْقَلَمِ مِنْ أَذُنِ الْكَاتِبِ، لَا يَقُومُ إِلَى الصَّلَاةِ إِلَّا اسْتَنْ ثُمَّ رَدَّهُ إِلَى مَوْضِعِهِ قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت

کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے وقت لازمی طور پر سواک کا حکم دیتا۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محمد بن اسحق نے عن محمد بن ابراهيم عن أبي سلمة عن زيد بن خالد الجهنی عن النبي ﷺ کی سند سے ذکر کی ہے (گویا کہ محمد بن اسحق اس کو زید بن خالد الجهنی کی منادات میں ذکر

کرتے ہیں) اور ابوسلمہ کی جو حدیث ہے وہ ابوسلمہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور زید بن خالد الجعفیؓ دونوں صحابیوں کے واسطے سے حضور ﷺ سے نقل کی ہیں۔ تو وہ دونوں ہی میرے نزدیک صحیح ہیں کیونکہ یہ متعدد طرق سے حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ سے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔ (امام ترمذیؒ پھر فرماتے ہیں کہ) ابو ہریرہؓ کی حدیث اس لیے صحیح ہے کہ یہ متعدد طرق سے مروی ہے اور امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیث ابی سلمہ جو زید بن خالدؓ کی سند سے ہے وہ زیادہ اصح ہے۔

وئی الباب: باب میں ابو بکر صدیقؓ، علیؓ، عائشہؓ، ابن عباسؓ، حذیفہؓ، زید بن خالدؓ، انسؓ، عبداللہ بن عمروؓ، ام حبیبہؓ، ابن عمرؓ، ابوامامہؓ، ابویوبؓ، تمام بن عباسؓ، عبداللہ بن حنظلہؓ، ام سلمہؓ، واثلہؓ، ابو موسیٰؓ (۱۷) سترہ صحابہ سے روایات ہیں۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا هناد... عن ابی سلمة عن زید بن خالد الجعفیؓ

ابوسلمہ زید بن خالد الجعفیؓ صحیح اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کو ہر نماز کے وقت لازمی طور پر مسواک کا حکم دیتا۔ اور میں عشاء کی نماز کو ایک تہائی رات تک موخر کرنے کا وجوبی حکم دیتا۔ چنانچہ راوی کہتے ہیں کہ زید بن خالد الجعفیؓ صحیح اللہ عنہ مسجد میں تمام نمازوں میں حاضر ہوتے اور ان کی مسواک ان کے کان پر رکھی ہوتی جہاں پر کاتب اپنے کان پر قلم رکھتے ہیں۔ وہ نماز کے لیے کھڑے نہیں ہوتے تھے مگر مسواک کر لیتے تھے اور پھر دوبارہ مسواک کو اس کی جگہ پر لوٹا دیتے تھے۔

قال ابو یسفی: امام ترمذیؒ کہتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے

﴿تشریح﴾

قوله لا مرتهم بالسواک:

(اگر امت پر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو) یہ امر وجوبی ہوتا (ولا خرت العشاء) یعنی عشاء کے وقت کو وجوباً موخر کر دیتا باس طور ثلاث لیل سے قبل عشاء کا وقت ہی داخل نہیں ہوتا لیکن امت پر مشقت کے خوف کی وجہ سے یہ حکم وجوباً ارشاد نہ فرمایا۔ از مترجم) لیکن اب یہ دونوں حکم مستحب اور مندوب ہیں۔

مسواک وضو کے وقت کی سنت ہے:

یہاں عند کل صلاة سے مراد ہر نماز کی طہارت کے وقت مسواک کرنا ہے جیسا کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے نیز اس پر قرینہ یہ ہے کہ مسواک طہارت (وضوء) کے مناسب ہے (کیونکہ وضوء میں دیگر اعضاء کی بھی طہارت ہوتی ہے تو منہ کی طہارت کا موقع بھی وہی ہونا چاہئے۔ از مترجم) نہ کہ نماز کے وقت لہذا اس کا وضوء کا جزء ہونا اولیٰ ہے۔ شافعیہ نے دونوں روایتوں کو جمع کیا ہے لہذا انہوں نے وضوء اور نماز دونوں وقتوں میں مسواک کو سنت قرار دیا ہے۔ یہ اچھی تطبیق ہے لیکن اس میں نقص یہ ہے کہ اس میں فہم راوی اور جو انہوں نے روایت سے معنی اخذ کیا ہے اس پر عمل ہے۔ روایت کے مقتضی پر عمل نہیں کیا گیا (کہ مقصود تو صفائی ہے اور وضو نماز کے مقدمات میں سے ہے تو عند کل صلاة سے مراد مقدمات میں مسواک کرنا ہے۔ از مترجم)

یہاں مصنفؒ نے حدیث ابو ہریرہؓ کے صحیح ہونے کی وجہ ذکر کی ہے کہ یہ متعدد طرق سے منقول ہے اور دوسری روایت (حدیث

زید بن خالد) کی وجہ صحیح کو ترک کر دیا کیونکہ اس کی صحت متفق علیہا تھی۔^(۱)

لہذا حدیث زید بن خالد کو صحیح قرار دینے کے لئے کسی وجہ کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

پھر جان لیں کہ مسواک عند کل صلاۃ والی روایت کو مسواک عند الوضوء والی روایت پر محمول کرنا (خلاف ظاہر نہیں بلکہ یہ مجاز متعارف کی قبیل سے ہے جو نصوص شرعیہ میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... الآية اس آیت میں قیام سے مراد نماز کیلئے ارادہ اور قصد کرنا ہے) کہ نماز کیلئے قصد کرو تو وضوء کر لو نہ کہ نماز کی نیت باندھ کر وضوء کرنے کا حکم ہے۔ (از مترجم)

الاستثنان کہتے ہیں مسواک کرنے کو اس کا مصدر سنن ہے جس کا لغوی معنی سنت جاریہ اور طریقہ رائجہ کے ہیں۔

باب ماجاء اذا استيقظ أحدكم من منامه

فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا

باب اس بیان میں کہ تم میں سے ایک آدمی اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اس ہاتھ کو دھو لے

(۱) یا اس وجہ سے حدیث زید بن خالد کی صحت ذکر نہیں کی کیونکہ مصنف آگے امام بخاری سے نقل کر رہے ہیں کہ حدیث ابوسلمہ عن زید بن خالد صحیح ہے۔ بخلاف حدیث ابی ہریرۃ کے کہ اہل اصول نے اس روایت کو صحیح لغیرہ کی مثال میں ذکر کیا ہے۔ علامہ عراقی نے چند اشعار لکھے ہیں جن کا ترجمہ درج ذیل ہے: وہ حدیث حسن جس کے راوی عدالت اور صحیح وغیرہ صفات سے متصف ہوں جب اس حدیث کے اور طرق سامنے آئیں جو اس درجہ کے ہوں تو وہ حدیث صحیح درجہ لے لیتی ہے جیسا کہ حدیث لولا ان اشق علی امتی اس حدیث میں محمد بن عمر راوی کے متابعات جب سامنے آئے تو یہ حدیث صحیح کے قائم مقام ہوگئی۔ مصنف کا قول حدیث ابی ہریرۃ کو صحیح اس لئے قرار دیا ہے کہ وہ متعدد طرق سے مروی ہے اس طرح کی عبارت ہندی نسخوں میں ہے جس سے غرض گزشتہ کام کی تاکید ہے جبکہ مصری نسخے کی عبارت اس طرح ہے: ”وحدیث ابی ہریرۃ اصح لانه قلندوی من غیر وجه“ تو اس عبارت میں کلام تاسیسی ہوگا اور یہ اصح ہونے کی دلیل ہوگی کہ یہ حدیث کثرت طرق سے مروی ہے نیز یہ عبارت حدیث کے صحیح ہونے کی دلیل بطریق ادنیٰ بن جائے گی لیکن اس پر اشکال ہوگا کہ امام بخاری نے تو زید بن خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث کو اصح فرمایا جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اما محمد بن قزعم ان حدیث ابی سلمہ عن زید بن خالد اصح لیکن انہوں نے اپنی صحیح بخاری میں عبارت اس طرح ذکر فرمائی: ”قال ابو ہریرۃ عن النبی ﷺ لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک عند کل وضوء ویروى نحوه عن جابر وزید بن خالد عن النبی ﷺ“ تو امام بخاری نے حضرت ابی ہریرۃ کی حدیث کلمہ جزم قال کے ساتھ ذکر فرمائی اور حضرت زید بن خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث کو بروی صیغہ ترمیض کے ساتھ ذکر کیا اور یہ بات مشہور ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ جس روایت کو صیغہ جزم کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں تو وہ ایت بالکل صحیح ہوتی ہے اور جس روایت کو صیغہ ترمیض (ریاضی) کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں اس کا درجہ پہلے کے برابر نہیں ہو سکتا تو اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ابی ہریرۃ اصح ہے اور ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ حدیث زید اصح ہے تو امام بخاری کے کلام میں تعارض ہو گیا۔

علامہ عینی لکھتے ہیں کہ حدیث زید کو صیغہ ترمیض کے ساتھ اس لئے ذکر کیا کیونکہ اس میں محمد بن اسحاق راوی ہیں۔

امام بخاری کے کلام میں دفع تعارض کیلئے یہ تظہیر ہو سکتی ہے کہ حدیث ابی ہریرۃ حدیث زید کے مقابلے میں علی الاطلاق اصح ہے جیسا کہ صحیح بخاری سے معلوم ہوتا ہے رہا حضرت زید کی حدیث کا اصح ہونا تو اس طرح کہ ابوسلمہ راوی ایک روایت حضرت ابی ہریرۃ سے نقل کرتے ہیں اور ابوسلمہ راوی دوسری روایت حضرت زید سے نقل کرتے ہیں تو ابوسلمہ کی ان دونوں روایتوں میں سے ابوسلمہ عن زید والی روایت امام بخاری کے نزدیک زیادہ اصح ہے جیسا کہ امام ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کیونکہ ابوسلمہ عن زید والی روایت میں ایک قصہ کی زیادتی بھی ہے رہا ابن اسحاق کا ضعیف ہونا تو یہ متابع کی وجہ سے ضعف ختم ہو جائے گا۔

(اس طرح امام بخاری کے کلام میں اضطراب ختم ہو جائے گا)

☆ حدثنا ابو الوليد احمد بن بكار الدمشقي قال: هو من ولد بسر بن ارطاة صاحب النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا الوليد بن مسلم عن الازاعي عن الزهري عن سعيد بن المسيب وابي سلمة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اذا استيقظ احدكم من الليل فلا يدخل يده في الإناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلاثاً، فإنه لا يذرى أين باتت يده. وفي الباب عن ابن عمر، وجابر، وعائشة.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

قال الشافعي: واجب لكل من استيقظ من النوم، قائله كانت أو غيرها: ان لا يدخل يده في وضوئه، حتى يغسلها، فان ادخل يده قبل ان يغسلها كرهت ذلك له، ولم يفسد ذلك الماء اذا لم يكن على يده نجاسة. وقال احمد بن حنبل: اذا استيقظ من النوم من الليل فادخل يده في وضوئه قبل ان يغسلها فاعجب إلى ان يهرق الماء. وقال اسحق: اذا استيقظ من النوم بالليل او بالنهار فلا يدخل يده في وضوئه حتى يغسلها.

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ تم میں سے کوئی آدمی رات کی نیند سے اٹھے تو اپنا ہاتھ برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اس پر دو یا تین مرتبہ پانی انڈیل دے کیونکہ اس کو نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے۔

وفي الباب: باب میں ابن عمر، جابر اور عائشہ سے روایات ہیں

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے

قال الشافعي: امام شافعی نے فرمایا میں ہر اس شخص کے لیے جو نیند سے بیدار ہو، چاہے دوپہر کی نیند سے یا رات کی نیند سے اس کے لیے مستحب سمجھتا ہوں کہ اپنے ہاتھ کو وضو کے برتن میں نہ ڈالے یہاں تک کہ اپنے ہاتھ کو دھو لے۔ اگر اس نے ہاتھ کو دھونے سے پہلے برتن میں داخل کر دیا تو میں اس کو ناپسند کرتا ہوں لیکن اس سے پانی ناپاک نہیں ہوگا جبکہ اس کے ہاتھ پر نجاست حقیقیہ موجود نہ ہو۔

قال احمد بن حنبل: امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اگر رات کی نیند سے بیدار ہوا اور اس نے ہاتھ دھونے سے پہلے وضو کے پانی میں ہاتھ داخل کر لیا تو مجھے یہ پسند ہے کہ وہ پانی کو بہا دے۔

امام اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر نیند سے بیدار ہوا چاہے رات کی نیند ہو یا دن کی نیند تو اپنے ہاتھ کو وضو کے برتن میں داخل نہ کرے یہاں تک کہ اس کو دھو لے۔

﴿تشریح﴾

اس باب کی خوبی یہ ہے کہ ترجمۃ الباب بعینہ الفاظ حدیث^(۱) پر مشتمل ہے۔

(۱) امام مسلم وغیرہ نے حدیث کے الفاظ اس ترجمۃ الباب کے مثل نقل کئے ہیں۔

نیند سے بیدار ہو کر پانی میں ہاتھ ڈالنے کے بارے میں ائمہ اربعہ کے اقوال:

ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ حکم کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے اس وجہ سے نصوص شرعیہ میں ہمارے نزدیک قیود کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا احناف کے نزدیک پانی یا کسی بھی مائع میں ہاتھ داخل کرنا مکروہ ہے خواہ آدمی رات کی نیند سے بیدار ہوا ہو یا دوپہر کے قیلوے سے یا اس پر بے ہوشی طاری ہو کر ختم ہو گئی ہو یا آدمی کی ہر اس کیفیت سے اسے اتفاق ہوا ہو جس میں اس شخص کو اپنی حالت معلوم نہ ہو اور نہ ہی اس حالت میں وہ شخص اپنے ہاتھ کی طہارت اور نجاست پر متنبہ^(۱) ہو سکے۔ اس کے باوجود اگر اس نے اپنا ہاتھ داخل کر ہی دیا تو پانی ناپاک نہ ہوگا کیونکہ اس کی طہارت و نجاست میں شک ہے اور نیند سے پہلے کی طہارت یقینی تھی اور یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ امر یقینی اس ہی جیسے امر یقینی سے زائل ہوتا ہے۔^(۲) (لہذا یہاں یقینی طہارت شک کی وجہ سے زائل نہ ہوگی) امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلے میں ہمارے ہم نوا ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کسرت لہ ذالک کا معنی یہ ہے کہ اس شخص نے ہاتھ ڈال کر ایک مکروہ اور نامناسب کام کیا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ان کے نزدیک پانی مکروہ ہو جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل کی عادت^(۳) مبارکہ احکام میں علتیں ڈھونڈنے کی نہیں ہے اور وہ علت نکال کر اس حکم کو محض علت کی بنیاد پر دوسرے مسکون کی طرف متعدی نہیں کرتے۔

لہذا انہوں نے حدیث میں من اللیل والی قید کا اعتبار کیا ہے پس وہ فرماتے ہیں اگر رات کی نیند سے بیدار ہونے والا اپنا ہاتھ برتن میں داخل کر دے تو مجھے اس پانی کا بہانا زیادہ پسند ہے۔ اگر دوپہر کے قیلوے سے ایک شخص بیدار ہوا تو اس آدمی کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پانی ناپاک نہ ہوگا۔ (حنفیہ جواب دیتے ہیں) حدیث میں لیل کی قید عاویٰ ہے کہ عموماً رات کو لمبی نیند پوری کی جاتی ہے اور وہ کثرت غفلت کا وقت بھی ہے لہذا ہاتھ کا اس صورت میں ناپاک ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔ واللہ اعلم۔

(۱) حدیث کے شان و رد میں مشہور وجہ یہی بیان کی جاتی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اصل عرب پتھروں کے ساتھ استنجاء کیا کرتے تھے اور ان کے ممالک گرم تھے پس جب کوئی شخص سوتا تو پسینہ پسینہ ہو جاتا تو ممکن ہے کہ سوتے ہوئے شخص کا گیلیا ہاتھ اس ناپاک جگہ پر لگ جائے اور ہاتھ ناپاک ہو جائے۔ انتہی پس اس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت نجاست میں شک واقع ہونا ہے پس جب بھی نجاست میں شک واقع ہو دن میں یا رات میں یا جگنے کی حالت میں شک واقع ہو تو ہاتھ پانی میں داخل کرنا مکروہ ہو جائے گا کما قال النووی۔ علامہ حاجی لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا شان و رد وہ ہے جسے ہمارے ماکھی مشائخ عراق نے اختیار فرمایا ہے کہ ایک سونے والا شخص عموماً اپنا جسم کھاتا ہے اور اس کا یہ ہاتھ اس کے بدن کے پھوڑے پھنسی وغیرہ پر اور بظلوں اور رانوں کے بالوں پر لگ جاتا ہے اس جیسی اور عرق آلود جگہوں پر ہاتھ لگ جاتا ہے اس لئے اس شخص کو ہاتھ دھونے کا حکم ہے تاکہ ہاتھ صاف ہو جائیں اور نجاست سے پاک ہو جائیں کمائی الا وجہ۔

(۲) جیسا کہ عقرب ائمہ کے مذاہب مختصر آپ کے سامنے آ رہے ہیں تفصیل فتح الباری اور معنی میں ہے۔

(۳) ابن قدامہ مغنی میں لکھتے ہیں ہاتھوں کا دھونا نیند سے بیدار ہونے کی حالت کے علاوہ کسی بھی حالت میں بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ ہاں رات کی نیند سے بیداری کے بعد امام احمد کے مذہب میں ایک روایت میں ہاتھوں کا دھونا واجب ہے۔ اور یہی روایت راجح ہے دوسری روایت حنا بلہ سے استحباب کی ہے اسی کو امام مالک اور اذاعی، شافعی، اسحاق اور اصحاب الرائے (فقہاء) نے اختیار کیا ہے۔ حنا بلہ سے دن کی نیند سے بیدار ہونے والے شخص کے ہاتھ دھونے کے متعلق ایک ہی روایت ہے کہ اس کو ہاتھوں کا دھونا واجب نہیں۔ حسن کا مذہب یہ ہے کہ دن اور رات کی نیند کا ایک ہی حکم ہے (کہ دونوں صورتوں میں ہاتھوں کا دھونا واجب ہے) پس جب نیند سے بیدار ہونے والے نے ہاتھ بغیر دھوئے برتن میں داخل کر دیئے تو احناف اور ان کے موافق ائمہ کے یہاں اس سے کچھ ناپاک واقع نہ ہوگی اور جو ائمہ ہاتھوں کے غسل کو ضروری کہتے ہیں ان کے نزدیک اگر پانی زیادہ ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا اگر پانی زیادہ نہ ہو تو امام احمد فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا بہا دینا صحیح ہے اور حسن کہتے ہیں اس کو بہانا ضروری ہے (یہ اوجز المسالک کا خلاصہ ہے)

باب ماجاء فی التسمیة عند الوضوء

باب ہے وضو کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے بیان میں

☆ حدثنا نصر بن علی الجهضمی وبشر بن معاذ القعدي قال حدثنا بشر بن المفضل عن عبد الرحمن بن خزيمة عن أبي ثفال المري عن رباح بن عبد الرحمن بن أبي سفيان بن حو يظب عن جدته عن أبيها قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه. قال وفي الباب عن عائشة، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة وسهل بن سعد، وأنس. قال أبو عيسى: قال أحمد بن حنبل: لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد. وقال اسحق: أن ترك التسمية عامداً أعاد الوضوء، وإن كان ناسياً أو متأولاً: أجزاء. قال مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثُ رِبَاحِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَرِبَاحُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ جَدَّتِهِ عَنْ أَبِيهَا، وَأَبُوهَا سَعِيدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نَفِيلٍ.

وَأَبُو ثِفَالٍ الْمُرِّيَّ اسْمُهُ ثَمَامَةُ حُصَيْنٍ. وَرِبَاحُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ هُوَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ حُو يظبٍ مِنْهُمْ مَنْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ فَقَالَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنُ حُو يظبٍ فَنسَبَهُ إِلَى جَدِّهِ.

﴿ترجمہ﴾

حویطب اپنی دادی سے نقل کرتے ہیں اور ان کی دادی اپنے والد سے نقل کرتی ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جو آدمی وضو کے شروع میں اللہ کا نام نہیں لیتا اس کا وضو نہیں ہوتا

باب میں عائشہؓ، ابو ہریرہؓ، ابوسعید خدریؓ، سہل بن سعدؓ اور انسؓ سے روایات ہیں۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی ایسی حدیث نہیں جانتا جس کی سند جید ہو۔ اور امام اسحاقؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے بسم اللہ جان کر چھوڑی تو وضو کا اعادہ کرے اور اگر بھول کر یا تاویل چھوڑی تو یہ کافی ہو جائے گا۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے بہترین سند رباح بن عبد الرحمنؒ کی حدیث کی ہے

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ رباحؒ راوی اس حدیث کو عن جدتہ عن ابیہا کی سند سے نقل کرتے ہیں۔ رباح بن عبد الرحمنؒ کی دادی کے والد کا نام سعید بن زید بن عمرو بن نفیل ہے۔ اور ایک راوی ہے ابو ثفال المريؒ اس کا نام ثمامہ بن حصین ہے اور رباح بن عبد الرحمنؒ کو ابو بکر بن حویطبؒ بھی کہتے ہیں اور بعض حضرات نے اس حدیث کو عن ابی بکر بن حویطبؒ ذکر کیا اور ان کو ان کے جد اعلیٰ کی طرف منسوب کر دیا۔

(حافظ نے تقریب میں لکھا ہے کہ یہ رباحؒ راوی مقبول ہے یعنی اس کی سند قابل قبول ہے) (تحفہ الاحوذی ۱/۳۸)

﴿تشریح﴾

حدیث باب کے معانی میں علماء کی آراء مختلف ہیں۔

وضوء کی ابتداء میں تسمیہ والی حدیث کا محمل:

بعضوں نے اس حدیث کو ظاہری معنی پر رکھا ہے لہذا وہ وضوء سے قبل تسمیہ کے ضروری ہونے کے قائل ہو گئے یہ مذہب بعض ظاہریہ^(۱) کا ہے جبکہ شافعیہ اور ان کے موافق ائمہ نے اس حدیث میں تسمیہ سے نیت^(۲) مراد لی ہے کیونکہ تسمیہ بالقلب نیت اور ارادے ہی کا نام ہے۔

حدیث باب لا وضوء میں لا کے نفی کے کمال ہونے پر قرآن:

بہر حال نفی سے مراد نفی کمال ہے پس وضو نیت اور بسم اللہ کے بغیر صحیح ہو جائے گا اگرچہ نیت اور تسمیہ پڑھنے کی صورت میں ثواب زیادہ ملے گا۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ لا کا کلمہ نفی و ذات میں بھی استعمال ہوتا ہے اور یہ لا کا حقیقی معنی ہے اس میں قرینہ کی بھی ضرورت نہیں اور لا کا دوسرا معنی نفی کمال ہے اور یہ مجازی معنی ہے کیونکہ ایک شخص ایک کام کو اس کے آداب و شرائط کے ساتھ بخوبی ادا نہ کر سکے تو اس نے گویا یہ کام کیا ہی نہیں اور یہ معنی تو عام کلام میں بھی مستعمل ہے (جیسے ایک مہمان دعوت میں تھوڑا کھانا کھائے تو میزبان کہتا ہے آپ نے کھایا ہی کیا ہے۔ از مترجم) یہاں حدیث میں بھی لافنی کمال کا ہے اس پر دوسری حدیث قرینہ بنتی ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان^(۳) ہے جو شخص وضو کرتا ہے اور اس کے شروع میں اللہ تعالیٰ کا نام لیتا ہے تو اس کے سارے بدن کے گناہ معاف ہوتے

(۱) ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں مجھے اس باب میں کسی صحیح السند حدیث کا علم نہیں لیکن ان کے مذہب میں تسمیہ پھر بھی ضروری ہے اور دوسری روایت کے مطابق تسمیہ واجب نہیں ہے جبکہ ہمارے علماء (مالکیہ) نے حدیث تسمیہ سے نیت کا معنی مراد لیا ہے۔

(۲) ابن رسلان فرماتے ہیں ہمارے ائمہ نے اس حدیث کے مختلف جوابات دیئے ہیں:

پہلا جواب جو کہ سب سے بہتر ہے وہ یہ ہے کہ حدیث باب ضعیف ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں وضو کامل کی نفی ہے۔

تیسرا جواب ریجہ الرائے کا ہے (جو کہ امام مالک اور دارمی وغیرہ کے شیخ ہیں) کہ اس حدیث سے نیت کی فرضیت معلوم ہوتی ہے۔

چوتھا جواب قاضی ابوبکر باقلانی وغیرہ فرماتے ہیں کہ جملہ جو کہ منفیہ ہے اور اس میں نفی ایسے اسم پر داخل ہے جو فعل شرعی ہے (یعنی وضوء) تو یہ جملہ مجمل ہے کہ اس میں تردد ہے کئی کمال وضو کی یا نفس وضو کی جیسا کہ لانکاح الابوئی میں لافنی کمال کا ہے اور لا صلاۃ الاہلۃ حۃ الکتاب میں بھی لافنی کمال کا ہے۔

اس کی اور نظیریں لا اجر لمن لا حسبہ له ولا عمل الابنیۃ اور لا صلاۃ بحضرة الطعام سب میں نفی کمال ہے اس لئے حدیث باب میں بھی نفی کمال ہوگی۔

(۳) اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کیا ہے اس میں ایک راوی ابوبکر الداری متروک ہے کہا جاتا ہے کہ یہ شخص خود بھی حدیث

بنالیتا تھا دارقطنی اور بیہقی نے اس روایت کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا ہے اس میں مرداس بن محمد عن ابیہ کا واسطہ ہے اور یہ دونوں راوی ضعیف ہیں

دارقطنی اور بیہقی نے اس روایت کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا ہے اس میں یحییٰ بن قاسم السمری راوی متروک ہے اور اس روایت کو عبد الملک بن

حبیب نے عن اسماعیل عن عیاش عن ابان کی سند سے نقل کیا ہے لیکن یہ روایت مرسل ہے اور انتہائی ضعیف ہے ابوعبید کتاب الطہور میں لکھتے ہیں کہ میں نے خلف

بن خلیفہ سے ایک حدیث سنی جس کو وہ اپنی سند سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے تھے لیکن وہ سند مجھے یا نہیں رہی۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ہیں اور جو اللہ تعالیٰ کے نام کے بغیر وضو کرتا ہے اس کے صرف اعضائے وضو کے گناہ معاف ہوتے ہیں تو یہ حدیث آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان لا وضوء لمن لم یسم کی مراد واضح کر دیتی ہے (کہ نفی، کمال وضو کی ہے) اور اس سے بڑا قرینہ کیا ہوگا کہ مشکلم نے اپنی مراد اور غرض کی خود ہی وضاحت کر دی پس آپ ﷺ کا یہ فرمان لا ایمان لمن لا امانة له کی نظیر ہوگا اور اس جیسی اور بے شمار نظیریں ہیں نیز قرینہ یہ بھی ہے کہ حدیث کو ظاہری معنی پر رکھنے میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ آیت وضو کی تخصیص خبر واحد کے ساتھ لازم آئے گی (آیت وضو میں صرف چار اعضاء دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور خبر واحد نے وضو میں بسم اللہ کا اضافہ بھی کر دیا ہے۔ از مترجم) اور یہ تخصیص نسخ کے حکم میں ہوتی ہے اور خبر واحد سے آیت قطعہ کا نسخ جائز نہیں۔^(۱)

امام اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ عدا چھوڑ دینے سے وضو باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے ایک فرض چھوڑ دیا اور اگر نسیا نایا تاویل تسمیہ ترک کر دی (جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے) تو ان کے نزدیک بھی وضو صحیح ہو جائے گا کیونکہ علماء کے اختلاف سے حکم میں تخفیف ہو ہی جاتی ہے نیز آپ ﷺ کے فرمان دفع عن امتی الخطاء والنسیان کا مطلب بھی یہی ہے کہ جب بھولے سے کوئی رکن چھوڑ دے تو نفس نعل صحیح اور کافی ہو جائے گا۔

باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق

باب ہے کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے بیان میں

☆ حدثنا قتیبہ بن سعید حدثنا حماد بن زید وجریو عن منصور عن ہلال بن یساف عن سلمة بن قیس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا توضأت فانتثر وإذا استنجمرت

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ) نیز یہ حدیث معصل ہونے کے ساتھ ساتھ موقوف بھی ہے (کذا فی التلخیص)۔ حضرت سہارنپوری بذل میں لکھتے ہیں اس حدیث کی مؤید دوسری حدیث: اللہ کا ذکر مومن کے قلب میں ہے، بسم اللہ پڑھے یا نہیں الخ۔ رہا اس متن والی حدیث (متن کو کوب مراد ہے) کو ضعیف کہنا تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کثرت طرق کی وجہ سے حدیث کو تقویت مل جاتی ہے جیسا کہ ترمذی کی حدیث باب لا وضوء لمن لم یسم اسم اللہ علیہ کا ضعف اس دار قطنی والی روایت سے ختم ہو جاتا ہے۔ امام بیہقی نے عدم وجوب پر حدیث لاتسم صلاۃ احدکم حتی یسبع الوضوء کما امرہ اللہ سے بھی استدلال کیا ہے کہ بسم اللہ پڑھنا فرض نہیں ہے اور امام طحاوی نے حدیث مہاجر بن قنفذ سے استدلال کیا ہے جس میں آتا ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ کو سلام کیا در انما لیکم آپ ﷺ وضو فرما رہے تھے (تو اس حدیث کے آخر میں ہے کہ میں نے بے وضو اللہ تعالیٰ کے نام لینے کو پسند نہ کیا تو معلوم ہوا کہ وضو سے پہلے بسم اللہ بھی نہ پڑھی ہوگی۔ از مترجم) ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں تصریح کی ہے کہ بعض روایات میں حدیث باب میں لا وضوء کاملاً بھی وارد ہوا ہے اور امام رافعی نے بھی اسی سے استدلال کیا ہے رہا حافظ کا التلخیص الحجیر میں یہ کہنا کہ میں نے زیادتی نہیں دیکھی (بظاہر لا وضوء کے بعد کلام کی زیادتی کے متعلق حافظ کا یہ قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ از مجدز کما بدنی) تو حقتہ میں جنہوں نے یہ زیادتی دیکھی ہے ان کی بات حافظ کے کلام پر مقدم ہوگی۔

(۱) خصوصاً جبکہ حدیث ضعیف ہو (تو وہ آیت کیلئے کیسے مخصص بن سکتی ہے۔ از مترجم) امام احمد کا قول لا اعلم فی هذا الباب حدیثاً صحیحاً گزر چکا ہے رہی حدیث باب تو دار قطنی فرماتے ہیں کہ اس کی سند میں اضطراب ہے پھر اضطراب کی تفصیل ذکر کی جس کو حافظ نے تخصیص میں ذکر کیا ہے اور ابو حاتم اور ابو زرعہ سے نقل کیا ہے کہ وہ دونوں کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔ ابوثقال اور رباح دونوں مجہول ہیں ابن قطان کہتے ہیں حدیث بہت ہی ضعیف ہے۔ بزار فرماتے ہیں ابوثقال تو مشہور راوی ہیں لیکن رباح اور ان کی دادی سے صرف یہی حدیث منقول ہے اور رباح سے صرف ابوثقال راوی ناقل ہیں تو نقل حدیث کے اعتبار سے حدیث صحیح سند سے ثابت نہیں۔

فَأَوْتِرَ. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَثْمَانَ، وَلَقِيطِ بْنِ صَبْرَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَالْمُقَدَّامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ، وَوَالِلِ بْنِ حُجْرٍ، وَابِي هُرَيْرَةَ.

قال ابو عيسى: حَدِيثُ سَلَمَةَ بْنِ قَيْسٍ حَدِيثٌ صَحِيحٌ.

وَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِيمَنْ تَرَكَ الْمَضْمُضَةَ وَالِاسْتِنْشَاقَ، فَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ: إِذَا تَرَكَهُمَا فِي الْوُضُوءِ حَتَّى صَلَّى إِعَادَةَ الصَّلَاةِ، وَرَأَوْا ذَلِكَ فِي الْوُضُوءِ وَالْجَنَابَةِ سَوَاءً. وَبِهِ يَقُولُ ابْنُ أَبِي لَيْلَى، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، وَاحْمَدُ، وَاسْحَقُ. وَقَالَ أَحْمَدُ: الْاسْتِنْشَاقُ أَوْ كَذَمِنِ الْمَضْمُضَةِ. قَالَ ابْنُ عَيْسَى: وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ: يُعِيدُ فِي الْجَنَابَةِ، وَلَا يُعِيدُ فِي الْوُضُوءِ، وَهُوَ قَوْلُ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَبَعْضِ أَهْلِ الْكُوفَةِ.

وقالت طائفة: لا يعيد في الوضوء ولا في الجنابة، لانهما سنة من النبي صلى الله عليه وسلم: فلا تجب الاعادة على من تركهما في الوضوء ولا في الجنابة. وهو قول مالك والشافعي

ترجمہ

سلمہ بن قیس سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ جب تم وضو کرو تو تم ناک کو چھڑک لو اور جب پتھر سے استنجاء کرو تو طاق عدد میں کرو (انٹار کا مطلب ہے ناک کو چھڑکنا یعنی ناک سے پانی کو نکالنا اور ناک سے پانی تب ہی نکالا جائے گا جبکہ ڈالا جائے تو ناک سے پانی ڈال کر نکالو۔ تو لازم کو ذکر کیا)

وفی الباب: باب میں عثمان اور لقیط بن صبرہ اور ابن عباس، مقدم بن معدیکرب، وائل بن حجر اور ابو ہریرہ سے روایات ہیں۔ قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں سلمہ بن قیس کی حدیث حسن صحیح ہے۔ اہل علم کا اختلاف ہے اس شخص کے متعلق جو مضمضہ اور استنشاق چھوڑ دے۔ بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اگر اس کو وضو میں چھوڑ دیا تو نماز نہیں ہوگی یہاں تک کہ اعادہ کرے گا اور مضمضہ اور استنشاق وضو اور جنابت دونوں میں فرض ہیں۔ یہ ابن ابی لیلیٰ، عبد اللہ بن مبارک، امام احمد، اسحق کی رائے ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں کہ ناک میں پانی ڈالنا کلی کرنے کے مقابلے میں زیادہ ضروری ہے

(قال ابو عیسیٰ الی: یہ اصل میں قال ابو عیسیٰ کا لفظ ایک نسخہ میں ہے لہذا نسخہ کا نشان ڈالنے کے لیے ن لکھ دیتے ہیں اور نسخہ کے مقولہ کے ختم پر الی لکھ دیتے ہیں تو جس طرح ن کا نشان اوپر ہے اسی طرح الی بھی اوپر ہونا چاہیے لیکن بعد میں لکھنے والوں نے الی نیچے لکھ دیا واللہ اعلم)۔ اہل علم کی ایک جماعت کہتی ہے کہ جنابت میں تو آدمی دوبارہ نماز لوٹائے گا اور وضو میں نہیں لوٹائے گا۔ اور یہ سفیان الثوری اور بعض اہل کوفہ کا مذہب ہے۔ اور علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اگر کھلی اور ناک میں پانی نہیں ڈالا تو نہ وضو کو لوٹائے اور نہ جنابت کے غسل کو لوٹائے کیونکہ کھلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا یہ دونوں حضور ﷺ کی سنت ہیں۔ لہذا جو آدمی کھلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو چھوڑ دے اس کے اوپر نہ وضو کا اعادہ واجب ہے نہ فرض غسل کا یہ امام مالک اور شافعی کا قول ہے۔

﴿تشریح﴾

قوله أحسن شيء:

اس روایت کا احسن ہونا دوسری ضعیف روایات کے اعتبار سے ہے لہذا امام احمدؒ کا قول: ”میں اس باب میں کوئی حدیث اس نہیں جانتا جو صحیح الاسناد ہو“ اس قول کے معارض نہ ہوگا کیونکہ امام احمد نے مرتبہ صحت کی نفی کی ہے (لیکن فی نفسہ یہ دوسری روایات کے اعتبار سے احسن بھی ہے)

قوله اذا توضأت فانتشر واذا استجمرت فاوتر:

فانتشر اور فاوتر میں امر کے استجابی ہونے پر قرآن:

یہ دونوں امر کے صیغے ہیں لہذا اصل وضع کے اعتبار سے وجوب کا تقاضہ کرتے ہیں لیکن دوسرے حکم فاوتر کے معارض آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث: من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ابھی گزری ہے اور فانتشر والی روایت کے معارض آیت پاک کا اطلاق ہے (آیت وضو میں چہرہ مطلقاً دھونے کا ذکر ہے نہ کہ ناک میں پانی ڈالنے کا) لہذا حدیث باب میں حکم استحباب پر محمول کیا جائے گا اور آپ ﷺ کا فعل جو ابن عمر کی روایت میں ہے۔ (از مترجم: اس سے مراد بظاہر لیلۃ الجن کا واقعہ ہے جس میں فالقی السروٹ کا ذکر ہے اور یہ بات حضرت شیخ الحدیث کے کلام میں گزر گئی کہ راوی ابن مسعود ہیں لیکن شارح نے غلطی سے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی نقل کیا ہے اور اس غلطی کا بار بار اعادہ بھی ہے۔) اس فعل کو خصوصیت نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس توجیہ کی ضرورت نہیں نیز قرینہ یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ کے فرمان (فاخذوا بحجرین والقی الروثۃ) میں محل نجاست کی صفائی آپ کی خصوصیت نہیں (لہذا استنجا کا حکم بھی استجابی اور مضمضہ اور استنشاق کا حکم بھی استجابی ہے) یہ احناف کا مذہب ہے جبکہ بعض ائمہ مضمضہ اور استنشاق دونوں کو فرض کہتے ہیں۔ اور بعض ائمہ دونوں کو سنت قرار دیتے ہیں لیکن ان کے یہاں ناک میں پانی ڈالنا کلی کے مقابلے میں زیادہ مؤکد ہے۔ پھر احناف نے وضو اور غسل میں وجوب اور سنت کا فرق کیا ہے (غسل میں دونوں واجب ہیں اور وضو میں دونوں سنت ہیں) جس کی تفصیل کتب احناف میں ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اگر وضو میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو ضروری قرار دیں تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ آیت وضو کو منسوخ (مخصوص) ماننا پڑے گا (جس میں صرف اعضاء اربعہ کا ذکر ہے) لہذا ہمیں ان کو

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں کہ وضو میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے سے متعلق فقہاء کے چار اقوال ہیں۔ وضو میں مضمضہ واستنشاق سے متعلق اقوال اربعہ:

پہلا قول: مضمضہ اور استنشاق دونوں سنتیں ہیں وضو اور غسل دونوں میں اسکو مالک، شافعی اور اوزاعی اور ربیعہ نے اختیار فرمایا ہے۔

دوسرا قول: وضو اور غسل میں مضمضہ واستنشاق دونوں واجب ہیں۔ اس کو احمد و اسحاق نے اختیار کیا ہے۔

تیسرا قول: استنشاق واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے اس کو ابو ثور نے اختیار فرمایا ہے۔

چوتھا قول: دونوں غسل میں واجب اور وضو میں سنت ہیں اس کو ثوری اور ابو حنیفہ نے اختیار فرمایا ہے۔

سنت کہنا ضروری ہوا غسل میں یہ بات نہیں ہے ^(۱) کیونکہ غسل میں اللہ تعالیٰ کا فرمان: "وان كنتم جنبا فاطهروا" میں صیغہ مبالغہ کے ساتھ طہارت کا حکم دیا گیا ہے یہ آیت مؤید ہے کہ غسل میں مضمضہ اور استنشاق دونوں فرض ہیں چونکہ مبالغہ یا تو کسما زیادتی کے ساتھ ہو گا یا کیفا زیادتی کے ساتھ۔ دوسری صورت (کہ اعضاء غسل میں کیفا زیادتی کی جائے) کا تو نہ ہی شرعا ثبوت ہے اور نہ ہی یہ کوئی امر معقول ہے لہذا یہاں مبالغہ فی الکم ہے اور اس میں پھر دو احتمال ہیں یا تو عدد کی زیادتی کی جائے (ہر عضو کو کئی بار دھویا جائے) یا محل مغسول میں زیادتی کی جائے پہلا احتمال صحیح نہیں کیونکہ حدیث شریف میں ہے من نقص عن هذا وزاد فقد تعدى وظلم او کما قال وارد ہوا ہے (لہذا تین سے زیادتی از روئے حدیث درست نہیں۔ از مترجم)

پس یہی احتمال باقی رہا کہ مقدار مغسول میں زیادتی کی جائے لیکن اس جسم کے علاوہ کوئی اور شے ہے ہی نہیں جس کو غسل میں دھویا جائے اور فاطہروا کے صیغہ مبالغہ پر عمل کیا جائے لہذا ہم نے مضمضہ و استنشاق کو غسل میں فرض قرار دیا تاکہ اس میں مبالغہ کا تحقق اس طرح کیا جائے کہ جو عضو من وجہ چہرے میں داخل ہے اور من وجہ خارج ہے اس کو بھی دھویا جائے (منہ اور ناک کا اندرونی حصہ۔ از مترجم) اور وضو میں اس طرح مبالغہ کا حکم نہیں بلکہ اس میں صرف (فاغسلوا صرف اعضاء اربعہ کے) دھونے کا حکم ہے لہذا صرف ظاہر اعضاء کے غسل سے بھی یہ حکم پورا ہو جائے گا۔

پھر یہ بات سمجھنی چاہئے کہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق کو واجب ہونا چاہئے نہ کہ سنت کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جو حکم خبر واحد سے ثابت ہو وہ واجب ہوتا ہے لیکن فقہاء احناف نے اس کے وجوب کا قول نہیں کیا کیونکہ حدیث میں کبھی تو مضمضہ و استنشاق کا ثبوت ہے اور کبھی نہیں حالانکہ واجب وہ ہوتا ہے جس کے ترک پر وعید وارد ہو (یہاں کوئی وعید نہیں ہے) پھر یاد رکھیں کہ انشاء اور استنشاق ^(۲) دونوں کی مراد ایک ہی ہے کہ ناک میں پانی ڈالنا اور پھر نکالنا اگرچہ حدیث میں کسی ایک لفظ کو ذکر کیا جاتا ہے دوسرے کو حذف اس

(۱) نیز دارقطنی اور بیہقی نے برکتہ بن محمد طحلی عن یوسف بن اسباط عن سفیان عن خالد الخفاف عن ابن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی سند سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل کیا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق جنہی کیلئے تین دفعہ فرض ہے۔ قال القدوری فی تجربہ: برکتہ طحلی کو ضعیف کہنا صحیح نہیں کیونکہ ابن مبین نے اپنی آخری کتابوں میں ان کی تعریف کی ہے اور انہوں نے کئی طرق سے حدیث کو مرسل نقل کیا ہے۔ قال الشيخ تقي الدين في الامام: برکتہ کی سند کے علاوہ یہ حدیث اصولاً بھی مروی ہے۔ پھر انہوں نے اپنی سند سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی سند سے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے۔ المضمضة والاستنشاق ثلاثا للجنب لربضة دارقطنی لکھتے ہیں سلیمان عن حمام کے تفرد کے سبب یہ روایت غریب ہے پھر اس کے ضعیف ہونے کو ذکر کیا ہے۔ بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی سند سے اپنی سند سے نقل کیا ہے کہ کسی نے پوچھا کہ ایک شخص مضمضہ و استنشاق بھول گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ شخص غسل کا اعادہ نہ کرے الا یہ کہ یہ جنہی ہو۔ یہ سب روایات دلالت کرتی ہیں کہ یہ دونوں غسل میں فرض ہیں۔ بعض احادیث کا ضعف دوسری روایات کے ملانے سے ختم ہو جاتا ہے۔ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی سند سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے پس بولوں کو دھوؤ (الحدیث) اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ناک میں بھی بال ہوتے ہیں (لہذا ناک میں پانی ڈالنا فرض ہوا۔ از مترجم) ابوداؤد نے اسی کے ہم معنی روایت حضرت علیؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے (اور جس روایت پر ابوداؤد سکوت فرماتے ہیں وہ) دلیل بنانے کے قابل / لائق ہوتی ہے۔ نیز یہ بھی دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ اور استنشاق پر غسل میں مداومت فرمائی ہے جو کہ فرضیت کی دلیل ہے۔ کذا فی الاوجز۔

(۲) یعنی شرب۔ میں مقصود اور مطلوب دونوں فعل کا مجموعہ ہے ورنہ لغت کے اعتبار سے دونوں لفظوں کے معنی مختلف ہیں جیسا کہ اگلے کلام سے معلوم ہوتا ہے اس لغت میں استنشاق کہتے ہیں ناک میں پانی ڈالنا اور استنثار کہتے ہیں ناک سے پانی نکالنا۔

لئے کیا جاتا ہے کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں اس طرح کے استحقاق انثار کے لئے ہی ہوتا ہے اور ایسے ہی انثار استحقاق کے بعد ہی ہوتا ہے (پہلا ناک میں پانی ڈالے گا تب ہی تو نکالے گا۔) استبحار کے تین معنی ہیں۔ تینوں ہی اس حدیث سے مراد لئے جاسکتے ہیں لیکن پہلا معنی بقیہ دونوں معنوں سے زیادہ رائج ہے اور دوسرا معنی تیسرے معنی سے رائج ہے۔ پہلا معنی ہے: محل نجاست کی صفائی کیلئے پتھر تلاش کرنا (مانگنا) دوسرا معنی ہے کفن کو دھونی دینا اور تیسرا معنی ہے حج میں حمرات کو نگر مارنا۔

باب المضمضة والاستنشاق من كفٍ واحدٍ

باب ہے ایک ہتھیلی سے کئی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى الرَّازِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُمَرُو بْنِ يَحْيَى عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ، فَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عبد الله بن عباس. قال ابو عيسى: وحديث عبد الله بن زيد حديث حسن غريب. وقدرّوى مالِكُ وابن عيينة وغيرُ واحدٍ هذا الحديث عن عمرِو بن يحيى ولم يذكرُوا هذا الحرف: ان النبي صلى الله عليه وسلم مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ. وَاَمَّا ذِكْرُهُ خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَخَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ثَقَّةٌ حَافِظٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ.

وقال بعض اهل العلم: المضمضة والاستنشاق من كفٍ واحدٍ يُجزئُ، وقال بعضهم: تُفَرِّقُهُمَا أَحَبُّ إِلَيْنَا. وقال الشافعي: إِنْ جَمَعَهُمَا فِي كَفٍّ وَاحِدٍ فَهُوَ جَائِزٌ وَإِنْ فَرَّقَهُمَا فَهُوَ أَحَبُّ إِلَيْنَا.

ترجمہ

عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہما سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو دیکھا آپ نے ایک ہی

چلو سے کئی کی اور ناک میں پانی ڈالا تین مرتبہ اس طرح فرمایا

وفی الباب: باب میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن زیدؒ کی حدیث حسن غریب ہے۔ امام مالک اور ابن عیینہ اور متعدد شاگردوں نے عمرو بن یحییٰ سے نقل کیا اور انہوں نے یہ نکتہ اذکر نہیں کیا کہ حضور ﷺ نے ایک ہی چلو سے کئی کی اور ناک میں پانی ڈالا۔ اس نکتے کو خالد بن عبداللہ نے نقل کیا ہے۔ خالد بن عبداللہ محدثین کے یہاں ثقہ اور حافظ ہے اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ کئی اور ناک میں پانی ڈالنا ایک چلو سے کافی ہے اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ الگ الگ چلو سے ڈالنا ہمیں پسندیدہ ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر ایک ہتھیلی سے کوئی آدمی کئی اور ناک میں پانی ڈال لے تو یہ جائز ہے اور اگر الگ الگ ہتھیلیوں سے ڈالے تو یہ ہمیں زیادہ پسندیدہ ہے۔

﴿تشریح﴾

یہ (ایک جھیلی کے پانی سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا) ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ (۱) کے یہاں غیر مستحب ہے۔ لہذا اس مسئلے میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض علماء نقل کرتے ہیں درحقیقت یہ مذہب شافعی سے ناواقفیت کی وجہ سے ہے۔ خالد ثقہ راوی ہیں اور زیادتی ثقہ راوی قابل اعتبار ہوتی ہے جبکہ یہ ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی مخالفت نہ کر رہا ہو^(۲) یہاں بھی خالد راوی اپنے سے زیادہ ثقہ راوی کی مخالفت نہیں کر رہا لہذا اس کی زیادتی قابل اعتبار ہوگی۔

قوله یفرقہما:

(از مترجم: اس لفظ پر اشکال ہے کہ فعل مبتدا کس طرح واقع ہو رہا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ) اس فعل کی جو نسبت فاعل اور زمانے کی طرف ہو رہی تھی اس نسبت کو اس فعل سے نکال لیا گیا تو یہ مبتدا واقع ہو گیا^(۳) پس اس پر حکم لگانا (احب الی کا) صحیح ہوا یا پھر یہ تاویل کی جائے گی کہ ان مصدر یہ مقدر ہے (اس نے فعل کو مفرد کی تاویل میں کر دیا ہے)

(۱) امام ترمذی کے نقل مذاہب کے اعتبار سے تو احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں لیکن علامہ عینی اور امام نووی وغیرہ نے اس مسئلے میں شوافع کی پانچ روایات نقل کی ہیں نیز خود امام شافعی رحمہ اللہ سے اس مسئلے میں مختلف اقوال مروی ہیں۔ پس کتاب الام اور مزنی کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مضمضہ اور استسحاق کو ایک ہی پانی سے کرنا افضل ہے اور بوہلی نے تصریح کی ہے کہ مضمضہ و استسحاق الگ الگ چلوؤں سے افضل ہے اور اس قول کو امام ترمذی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے۔ (از مترجم: یہ بھی یاد رہے کہ مصنف عموماً محمد بن الحسن الزعفرانی سے امام شافعی کا قول نقل کرتے ہیں اور امام زعفرانی، امام شافعی کے اقوال قدیمہ کو زیادہ یاد رکھنے والے ہیں اور شوافع کا قول قدیم، عموماً مذہب حنفی سے ملتا جلتا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ یہ بھی امام شافعی کا قول قدیم ہو)

(۲) حدیث باب کی توجیہات:

یعنی اس وجہ سے حدیث موصول (شوافع اور ان کے موافقین کیلئے) قابل استدلال بن گئی ہے ورنہ خالد کی روایت تو ضعیف ہے لیکن اس روایت سے استدلال کے صحیح ہونے کے بعد احناف توجیہ کر سکتے ہیں کہ یہ روایت بیان جواز پر محمول ہے اس طرح سب روایتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔

نیز توجیہ ثانی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مضمضہ و استسحاق میں فصل والی روایت نص صریح ہے اور مضمضہ اور استسحاق من کف و احب والی روایت مختل ہے کیونکہ اس میں بھی احتمال ہے کہ من کف و احب سے اس صورت سے احتراز ہو کہ مضمضہ اور استسحاق میں دونوں ہاتھوں کو استعمال نہیں فرماتے تھے (جیسا کہ وضو میں ایک معروف امر ہے کہ ایک ہاتھ سے مضمضہ اور ایک ہی ہاتھ سے ناک میں پانی ڈالا جاتا ہے) یا یہ بھی احتمال ہے کہ کف و احب سے اصل میں احتراز بائیں ہاتھ سے ہے کیونکہ ناک میں پانی ڈالتے ہوئے یہ شک اور دوسوہ ہو سکتا ہے کہ ناک تو محل گندی ہے (تو بائیں ہاتھ کو استعمال کرنا چاہئے اس دوسوے پر رد کردیامن کف و احب کہہ کر کہ دونوں کام سیدھے ہاتھ سے کئے جائیں گے۔ از مترجم)

نیز وہ روایت جس میں مضمضہ اور استسحاق بماء واحد ہے تو اس کا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ روایت باطل ہے۔

(۳) یا یہ توجیہ کی جائے کہ احب مبتدا محذوف کی خبر ہے پس یہ دو جملے ہوں گے (سفر فقہا ایک جملہ پورا ہوا اور دوسوہ احب دوسرا جملہ ہوگا) بعض نسخوں میں تفریقہما احب الینا ہے تو کسی تاویل کی ضرورت ہی نہیں۔ (از مترجم: جیسا کہ اس مصرعے میں تفریقہما احب الینا ہے جس کو یہاں اختیار کیا گیا ہے۔)

باب ماجاء فی تحلیل اللّحیة

باب ہے داڑھی کا خلال کرنے کے بیان میں

☆ حدثنا ابن ابی عمَرَ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ بْنُ عَيِّنَةَ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ أَبِي الْمَخَارِقِ أَبِي أُمَيَّةَ عَنْ حَسَّانِ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: رَأَيْتُ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ تَوَضَّأَ فَخَلَّلَ لِحْيَتَهُ، فَقِيلَ لَهُ، أَوْ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: أَتُخَلِّلُ لِحْيَتَكَ؟ قَالَ وَمَا يَمْنَعُنِي؟ وَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ.

☆ حدثنا ابن ابی عمر حَدَّثَنَا سَفِيَانُ بْنُ عَيِّنَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي غُرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ حَسَّانِ بْنِ بِلَالٍ عَنْ عَمَارٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَهُ.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عثمان عائشة، وأم سلمة، وأنس، وابن ابی أوفى، وابی ایوب.

قال ابو عيسى: وسمعت اسحق بن منصور يقول سمعت احمد بن حنبل: قال ابن عيينة: لم يسمع عبد الكريم من حسان بن بلال حديث التخليل.

☆ حدثنا يحيى بن موسى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ اسْرَائِيلَ عَنْ عَامِرِ بْنِ شَقِيقٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُخَلِّلُ لِحْيَتَهُ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وقال محمد بن اسماعيل: أصح شيء في هذا الباب حديث عامر بن شقيق عن ابی وائل عن عثمان.

قال ابو عيسى: وقال بهذا اكثر اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم رآوا تحليل اللحية. وبه يقول الشافعي. وقال احمد: ان سها عن تحليل اللحية فهو جائز.

وقال اسحق: ان تركه ناسياً او متأولاً اجزاه، وان تركه عامداً أعاد.

﴿ترجمہ﴾

حسان بن بلال سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے عمار بن یاسرؓ کو دیکھا انہوں نے وضو کیا پھر اپنی داڑھی کا خلال کیا تو ان سے کہا گیا یا فرماتے ہیں کہ میں نے ان سے کہا کہ آپ داڑھی کا خلال کرتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ مجھے (داڑھی کا خلال کرنے سے) کیا چیز مانع ہے میں نے حضور ﷺ کو داڑھی کا خلال کرتے ہوئے دیکھا۔

حدیث نمبر ۲ حدثنا ابن ابی عمر.... عن حسان بن بلال عن عمار عن النبي ﷺ مثله

حسان بن بلال عمار بن یاسرؓ سے حضور ﷺ کا فرمان اسی طرح نقل کرتے ہیں

وفی الباب: باب میں عائشہؓ، ام سلمہؓ، انسؓ، ابن ابی اوفیؓ، ابو ایوبؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یسعی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے اسحاق بن منصور سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ عبدالکریم نے حسان بن بلال سے خلال دالی حدیث نہیں سنی۔

حدیث نمبر ۳ حدثنا یحییٰ بن موسیٰ.... عن ابی وائل عن عثمان بن عفان ابو داؤد حضرت عثمان بن عفان سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ داڑھی کا خلال کیا کرتے تھے۔ قال ابو یسعی: امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

قال محمد: امام بخاری نے فرمایا کہ اس باب میں عامر بن شقیق کی روایت عن ابی وائل عن عثمان بن عفان سب سے زیادہ اصح ہے۔ اور فرمایا کہ اکثر صحابہ کرام اور ان کے بعد دیگر اہل علم کا یہی قول ہے کہ داڑھی کا خلال کیا جائے۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر داڑھی کا خلال بھول گیا تو وضو ہو گیا۔ امام اسحاق فرماتے ہیں کہ اگر داڑھی کا خلال بھول کر چھوڑ دے یا تاویل سے تو جائز ہے اور اگر جان بوجھ کر (خلال) چھوڑ تو (وضو) کا اعادہ کرے گا۔

﴿تشریح﴾

فقہاء احناف^(۱) کے اس مسئلے میں مختلف اقوال ہیں پس بعض (ائمہ احناف) رابع داڑھی کے مسح کو فرض کہتے ہیں وہ قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح سر کے چوتھائی بالوں پر مسح کرنا ضروری ہے (اسی طرح داڑھی پر بھی چوتھائی داڑھی کے مسح کی فرضیت کا حکم عائد ہوگا)

(۱) وضو میں پوری داڑھی کا دھونا فرض ہے:

در مختار میں ہے کہ راجح اور صحیح مفتی ہے ہر جوع الیہ قول کے مطابق پوری داڑھی کا وضو میں دھونا فرض ہے اور اس روایت کے علاوہ سب مرجوع عند روایات ہیں کما فی البدائع پس اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو بال داڑھی کے نکل رہے ہیں ان کا نہ تو دھونا فرض ہے نہ مسح ضروری ہے بلکہ سنت ہے اور جو بالی داڑھی ہو کہ اس میں چہرے کی کھال نظر آئے اس کے نیچے والی کھال کا دھونا فرض ہے اٹھنی۔ علامہ شامی لکھتے ہیں کہ قولہ جمع الخیۃ اس سے مراد یہ ہے کہ جو بال کالوں اور ٹھوڑی پر نکل آئیں ان کا دھونا ضروری ہے اور قولہ "اس روایت کے علاوہ اور جو روایتیں ہیں مثلاً پوری داڑھی کا مسح فرض ہے، یا رابع داڑھی یا ٹکٹ داڑھی کا مسح یا جو بال کھال سے ملے ہیں ان کا مسح فرض ہے یا رابع داڑھی کا دھونا فرض ہے یا ٹکٹ کا دھونا فرض یا داڑھی کا نہ تو دھونا ضروری نہ ہی مسح۔ پس کل (۸) اقوال ہوئے (آٹھواں قول جو متن میں ہے مفتی بقول ہے) پھر ماتن کا قول: سترسل میں اختلاف نہیں یعنی مذہب حنفی کی تمام روایات میں کوئی اختلاف نہیں البتہ سترسل داڑھی سے مراد یہ ہے کہ وہ بال جو چہرے کے دائرے سے باہر نکلے ہوں۔

تفصیل الخیۃ کے متعلق چار اقوال:

ابن العربی فرماتے ہیں کہ تفصیل الخیۃ کے متعلق علما کے چار اقوال ہیں۔

۱- داڑھی کا خلال غیر مستحب ہے، اس کو امام مالک نے عتبہ میں ذکر فرمایا ہے۔

۲- داڑھی کا خلال مستحب ہے، یہ ابن حبیب کا قول ہے۔

۳- اگر داڑھی ہلکی ہو تو اس کی کھال تک پانی پہنچانا ضروری ہے اور اگر گھنی داڑھی ہو تو کھال تک پانی پہنچانا ضروری نہیں اس کو امام مالک نے عبد الوہاب سے نقل کیا ہے۔

۴- ہمارے علماء مالکیہ کے نزدیک ٹھوڑی کے اگلے حصہ کے بالوں کا دھونا فرض ہے اور پچھلے حصہ کے بالوں کا دھونا مستحب ہے اور غسل جنابت میں تفصیل الخیۃ کے متعلق امام مالک سے دو روایتیں ہیں۔

۱- اگر چہ داڑھی گھنی ہو پھر بھی اس کی تفصیل ضروری ہے اس کو ابن وہب نے روایت کیا ہے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

دلیل یہ ہے کہ جب پورے سر کا دھونا فرض نہ رہا تو ریح کاس، بل راس کے قائم مقام ہو جائے گا یہی حکم داڑھی پر بھی لگے گا۔ اور اس قیاس کا بطلان بدیہی ہے کیونکہ سر پر قیاس کرنا تب ہی درست ہوتا جب سر بھی تھوڑی کی طرح اعضاء مغسولہ میں سے ہوتا پھر اس کا دھونا ساقط کیا گیا ہو اور مسح کو اس کے قائم مقام بنادیا گیا ہو لیکن مقیس علیہ سر پر یہ حکم اس طرح نافذ نہیں ہوا تو مقیس کو اس پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا بعض (احناف) کہتے ہیں کہ بالوں کی ظاہری سطح کا دھونا اور لٹکے ہوئے بالوں کا مسح ضروری ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ جو بال چہرے کی کھال سے ملے ہوں ان کا دھونا فرض ہے کیونکہ جب تھوڑی کا دھونا فرض نہ رہا تو جو بال اس کھال سے ملے ہیں وہ اس کے قائم مقام ہو جائیں گے رہے داڑھی کے لٹکے ہوئے بال تو نہ ان کا دھونا ضروری ہے نہ مسح لیکن اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ داڑھی کا خلال کرنا اور پوری داڑھی کا مسح کرنا سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

لم یسمع عبدالکریم من حسان بن بلال حدیث التخلیل

لیکن تعدد طرق کی وجہ سے جو ضعف عبدالکریم کے سوء حفظ کی وجہ سے پیدا ہوا تھا وہ ضعف ختم ہو گیا اور روایت قابل استدلال ہے۔

باب ماجاء فی مسح الرأس انه یبدأ بمقدم الرأس الی مؤخره
باب ہے کہ سر کا مسح کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ سر کے اگلے حصے سے پچھلے حصے کی طرف ہاتھ لے جائے (مسح کرتے ہوئے)

☆ حدثنا اسحق بن موسی الانصاری حدثنا معن بن عیسی القزازی حدثنا مالک بن انس عن عمرو بن یحیی عن ابیه عن عبد اللہ بن زید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح رأسه یدیه، فأقبل بهما وأدبر: بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما الی قفاه، ثم ردهما حتی رجع الی المکان الذی بدأ منه، ثم غسل رجليه.

قال ابو عیسی: وفی الباب عن معاویة والمقدام بن مغدی کرب، وغائشة، قال ابو عیسی: حدیث عبد اللہ بن زید أصح شيء فی الباب وأحسن. وبه یقول الشافعی وأحمد واسحق.

ترجمہ

عبداللہ بن زید سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا پس آپ دونوں ہاتھوں کو آگے کی طرف لے گئے اور پیچھے کی طرف لے آئے۔ آپ ﷺ نے سر کے اگلے حصے سے ابتداء فرمائی۔ پھر دونوں ہاتھوں کو کندہ کی طرف لے گئے پھر دونوں ہاتھوں کو لوٹایا۔ یہاں تک کہ جس جگہ سے ابتداء فرمائی تھی وہاں پر دونوں ہاتھ لوٹ آئے اور پھر آپ ﷺ نے دونوں پاؤں کو دھویا،

(گزشتہ صفحے کا بقیہ) ۲۔ ابن قاسم اور ابن عبدالحکم نے سنت کا قول نقل کیا ہے کیونکہ یہ باطنی اعضاء کے حکم میں ہو گیا اور ایک اور روایت بھی ہے جو کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کا قول بھی ہے کہ بالوں کے ٹکٹے کے بعد یہ فرض بالوں کی طرف منتقل ہو گیا جیسا کہ سر کے بالوں میں بھی حکم ہے لہذا بالوں کا دھونا فرض ہو گیا۔

وفی الباب: باب میں معاویہؓ، مقدم بن معد یکربؓ اور عائشہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن زیدؒ کی حدیث اس باب میں سب سے صحیح اور احسن ہے۔ یہ امام شافعیؒ احمدؒ اور احنبلؒ کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾

قوله مسح رأسه بیدیه فاقبل بهما وادبر:

اقبال لغت میں کہتے ہیں سر کے اگلی طرف ہاتھ لے جانا اور ادبار کہتے ہیں پچھلی طرف ہاتھ لے جانا پس اقبال کی ابتداء سر کے پچھلے حصے سے ہوگی اور ادبار کی ابتداء سر کے اگلے حصے سے ہوگی۔

بدأ بمقدم رأسه کی تشریح:

یہاں حدیث سے مقصود دفع وہم ہے کہ کسی کو شبہ ہو کہ جب لفظ اقبال کو پہلے ذکر کیا گیا ہے تو کیا مسح کی ابتداء کذی سے ہوئی تھی تو رائے نے یہ جواب دیا کہ فاقبل بهما وادبر میں داو مطلق جمع کا ہے ترتیب کے بیان کیلئے نہیں ہے۔

لہذا اقبال کے مقدم مذکور ہونے سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ابتداء بھی کذی کی طرف سے ہوگی بلکہ لفظ اقبال کے مقدم کرنے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ مسح رأس میں لوگ صرف ہاتھوں کو آگے سے پیچھے لاکر چھوڑ دیتے ہیں تو اس کی کراہت کی طرف اشارہ کر دیا کہ ہاتھ پیچھے سے آگے بھی لے کر جانا سنت ہے صرف ادبار پر اکتفا کرنا مکروہ ہے۔

ذهب بعض اهل الكوفة:

اگر اس بعض اهل الكوفة سے مصنف کی مراد احناف ہیں تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ان کے نزدیک اس طرح وضو کرنا جائز ہے اور اس سے واجب ادا ہو جائے گا یہ مطلب نہیں کہ احناف کے نزدیک پیچھے سے ابتدا کرنا سنت ہے اور اگر اهل الكوفة سے دوسرے علماء مراد ہیں تو ہمیں^(۱) ان کا علم نہیں کہ وہ کون لوگ ہیں جو گدی سے ابتداء مسح کے قائل ہیں۔

باب ماجاء انه يُبْدَأُ بِمَوْخِرِ الرَّأْسِ

باب ہے سر کے مسح میں سر کے پچھلے حصے سے ابتداء کی جائے گی

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنِ الرَّبِيعِ

(۱) مسح رأس میں ابتدا پچھلے حصے سے ہوگی؟

علامہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں: کوچ بن الجراحؒ سر کے پچھلے حصے سے ابتداء کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ ترمذیؒ نے ذکر کیا ہے ان کے علاوہ میں کسی بھی امام کو نہیں جانتا جو اس مسئلے میں کوچ کے ساتھ ہو اور صحیح روایت اگلے حصے سے ابتدا والی ہے کیونکہ اس کے تمام رواۃ حفاظ حدیث ہیں۔

قلت: علامہ یعنی نے حسن بن صالحؒ سے بھی نقل کیا ہے کہ وہ مَوْخِرِ رَأْس سے ابتداء کے قائل تھے اور صاحب سعایہؒ نے حسن بصریؒ سے نقل کیا ہے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ ابتداء مسح وسط رأس سے ہو، متوضی اس پر ہاتھ رکھے اور پھر اگلے حصے پر ہاتھ پھرے پھر وہاں سے گدی کی طرف ہاتھ لے جائے۔ انتم یہ تیسرا قول ہو۔

بُنْتُ مُعَوِّذَ بْنِ عَفْرَاءَ: اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّتَيْنِ: بَدَأَ بِمُوْخِرِ رَأْسِهِ ثُمَّ بِمُقَدِّمِهِ، وَبِأُذُنَيْهِ كِلْتَاهُمَا: ظُهُورُهُمَا وَبَطْنُهُمَا.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن وحديث عبد الله بن زيد أصح من هذا وأجود أسناداً. وقد ذهب بعض اهل الكوفة الى هذا الحديث، منهم وكيع بن الجراح:

ترجمہ

حضرت ربیع بنت معوذ بن عفرہ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے سر کا مسح دو مرتبہ فرمایا۔ سر کے مسح کی ابتداء پچھلے حصے سے کی اور پھر اگلے حصے کا مسح کیا اور پھر دونوں کانوں کا مسح کیا کانوں کے بیرون کا بھی اور اندرون کا بھی (از مترجم: ظہور ہمارے کانوں کا پچھلا حصہ مراد ہے اور بطون ہمارے کانوں کا اندر والا حصہ مراد ہے کیونکہ نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں باطنہما بالسبابتین و ظاہرہما بابہامیہ) (معارف السنن، جلد اول، ص ۱۸۱)

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے اور عبد اللہ بن زید کی حدیث ربیع کی حدیث سے زیادہ اصح اور زیادہ عمدہ ہے۔ بعض اہل کوفہ نے اس حدیث کو اپنا مذہب بنایا ہے جن میں وکیع بن الجراح ہیں۔

تشریح

بداء بموخر رأسہ^(۱) کی توجیہات:

آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے گدی کی طرف سے مسح کی ابتداء اس لئے فرمائی تاکہ کسی کو یہ دیکھ کر کہ ہمیشہ اگلے حصے سے مسح راس شروع کرنے پر مداومت ہے شبہ ہو جائے کہ گدی سے ابتداء کرنا حرام ہے تو اس حرمت کے شبہ کو ختم فرمادیا، یا کوئی شخص یہ سمجھے کہ وضو میں مسح پیچھے سے آگے کی طرف کرنے سے ادا ہی نہیں ہوتا تو آپ علیہ السلام نے اس مسئلہ کی وضاحت فرمادی کہ مقصود مسح کرنا ہے جس کیفیت سے بھی کیا جائے فرض ادا ہو جائے گا اور اس حدیث سے یہ مسئلہ بھی مستتب ہو سکتا ہے کہ اعضاء اربعہ کو وضو میں بالترتیب دھونا شرط نہیں کیونکہ وضو ارکان اربعہ کے مجموعے کا نام ہے جب ہر رکن کو اس خاص کیفیت کے ساتھ کرنا جس پر آپ علیہ السلام کی مواظبت رہی ہے ضروری نہیں تو دیگر ارکان میں بھی ترتیب ضروری نہ ہوگی نیز یہ بھی قرینہ ہے کہ مسح میں فی نفسہ سر کے بعض حصے کا مسح سر کے بعض حصے کے بعد ہوگا اور مواظبت کے پیش نظر یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ سر کے اگلے حصے کا مسح سر کے پچھلے حصے پر مقدم کرنا واجب ہے (اگر ہم ترتیب کی فرضیت کے قائل ہوں) لیکن اس حدیث باب میں جب آپ علیہ السلام نے مسح پچھلے حصے سے شروع فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ سر کے مسح میں اگلے حصے سے ابتداء واجب نہیں ہاں اگلے حصے سے مسح شروع کرنا سنت ہے۔ کیونکہ آپ علیہ السلام کی اس پر مواظبت ہے۔ واللہ اعلم۔

(۱) ابن عربی فرماتے ہیں کہ یہ لفظ راوی نے فادہر بہما والے جملے کی تفسیر کے طور پر ذکر کیا ہے تو راوی نے فادہر بہما کی تفسیر یہ کی کہ سر کے پچھلے حصے سے مسح کی ابتداء فرمائی تو بداء بموخر رأسہ..... فادہر بہما کیلئے بطور مفسر کے ہوا۔

باب ماجاء ان مسح الرأس مرة

باب ہے اس بیان میں کہ سر کا مسح ایک دفعہ کیا جائے گا

☆ حدثنا قتيبة حدثنا بكر بن مضر عن ابن عجلان عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن الربيع بن نبت معوذ ابن عفراء: أنها رأت النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت: مسح رأسه، ومسح ما أقبل منه وما أدبر، وضدغيه وأذنيه مرة واحدة.

قال: وفي الباب عن عليّ وجده طلحة بن مصرف بن عمرو. قال ابو عيسى: وحديث الربيع حديث حسن صحيح. وقد روى من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه مسح برأسه مرة.

والعمل على هذا عنداكثر اهل العلم: من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم، وبه يقول جعفر بن محمد وسفيان الثوري، وابن المبارك، والشافعي، وأحمد، وإسحق: رأوا مسح الرأس مرة واحدة.

☆ حدثنا محمد بن منصور المكي قال: سمعت سفيان بن عيينة يقول: سألت جعفر بن محمد عن مسح الرأس: أيجزى مرة؟ فقال: إي والله.

ترجمہ

حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء (یہ ان صحابیات میں ہیں جنہوں نے حضور ﷺ سے بیعت الشجرہ کی تھی) فرماتی ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا حضور ﷺ نے سر کا مسح کیا اور سر کے پچھلے حصے کا مسح کیا اور اگلے حصے کا مسح کیا اور کنپٹیوں کا مسح کیا اور دونوں کانوں کا مسح کیا ایک ہی دفعہ۔

وفی الباب: باب میں حضرت علیؓ اور طلحہ بن مصرف بن عمروؓ کے دادا سے روایات ہیں قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ربیع کی حدیث حسن صحیح ہے حضور ﷺ سے اور متعدد سندوں سے یہ بات مروی ہے کہ حضور ﷺ نے سر کا مسح ایک ہی دفعہ کیا۔ حضور ﷺ کے صحابہ اور ان کے بعد دیگر اہل علم کا یہی مذہب ہے۔ اور جعفر بن محمدؒ، سفيان ثوريؒ، ابن مباركؒ، شافعيؒ، احمدؒ، اسحقؒ کا بھی یہی مذہب ہے ان کی رائے میں سر کا مسح ایک ہی دفعہ ہوگا۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا محمد بن منصور قال سمعت

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ محمد بن منصور نے کہا کہ سفيان بن عیسیٰؒ کو میں نے کہتے ہوئے سنا انہوں نے کہا کہ میں نے جعفر بن محمد سے سر کے مسح کے متعلق سوال کیا کہ ایک مرتبہ سر کا مسح کرنا کافی ہے۔ انہوں نے کہا ہاں خدا کی قسم

﴿تشریح﴾

پچھلے باب میں مسح برأسہ مرتین اور اس باب میں مسح رأسہ مرة واحدة میں تطبیق:

اس کا معنی یہ ہے کہ اقبال وادبار دونوں ملا کر ایک ہی دفع مسح بن گیا اس معنی کے اعتبار سے مسح مرة واحدة اور مسح مرتین دونوں روایتوں کا مال ایک ہے یا اس حدیث کو اختلاف احوال پر محمول کیا جائے گا کہ کبھی تو ایک دفعہ سر کا مسح فرمایا اور کبھی دو دفعہ لہذا مسح ایک دفعہ کرنا یا دو دفعہ یا تین دفعہ کرنا ہر طریقہ آپ علیہ السلام سے ثابت ہے لیکن احناف اور شوافع میں اختلاف اس صورت میں ہے کہ (مکرار مسح میں) ماء جدید لیا جائے گا یا ایک ہی پانی سے مکرار مسح ہوگا تو شوافع کہتے ہیں مکرار مسح میں نیا پانی لیا جائے گا (جبکہ احناف ماء واحد کے ساتھ تثلیث مسح کے قائل ہیں) شوافع کے اس قول پر تعجب ہے کیونکہ وہ ماء مستعمل کے پینے کو اور اس سے طہارت حاصل کرنے کو تو جائز کہتے ہیں لیکن ماء مستعمل سے مسح کو جائز قرار نہیں دیتے۔ ہاں ^(۱) شوافع یہ عذر پیش کر سکتے ہیں کہ جواز کا ہم انکار نہیں کرتے (ماء واحد سے تثلیث مسح ہمارے نزدیک بھی جائز ہے) ہاں ماء واحد سے تثلیث مسح کو سنت نہیں کہتے کیونکہ سنت وہ ہوتی ہے جو آپ علیہ السلام کے فعل سے ثابت ہو (اور کوئی حدیث ایسی نہیں جو ماء واحد سے تثلیث مسح پر دال ہو)

باب ماجاء انه يأخذ لرأسه ماءً أجدیداً

باب ہے اس بیان میں کہ سر کے مسح کے لیے نیا پانی لے گا

☆ حدثنا علی بن حشرم نا عبد اللہ بن وہب نا عمرو بن الحارث عن حبان بن واسع عن ابیہ عن عبد اللہ بن زید انه رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وانه مسح رأسه بماء غیر فضل یدیه قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح وروی ابنُ لَہیعَةَ هذا الحدیث عن حبان بن واسع عن ابیہ عن عبد اللہ بن زید: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ، وَاَنَّهُ مَسَحَ رَأْسَهُ بِمَا غَبَرَ فَضْلُ يَدَيْهِ. وروايةُ عُمَرَ و بن الحرث عن حبانٍ اصح، لانه قد روى من غیر وجه هذا الحدیث عن عبد اللہ بن زید وغیره: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم أَخَذَ لِرَأْسِهِ مَاءً

(۱) یعنی شوافع کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ ماء واحد سے تثلیث مسح کے جواز کے منکر نہیں کیونکہ ماء مستعمل ان کے نزدیک بھی پاک ہے ہاں وہ سخت انکار فرماتے ہیں کیونکہ سنت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو نیا پانی لینے کا ثبوت ہے جس کے وہ قائل ہیں مثال پھر یہ بات نہ بھولیں کہ ترمذی نے امام شافعی کا جو مذہب نقل کیا ہے وہ ان کے مشہور مذہب کے خلاف ہے۔ سعا یہ میں ہے کہ تثلیث مسح امام شافعی کا قول ہے اس کو نووی ابن حجر وغیرہ مانے نقل کیا ہے اور یہی شوافع کی کتب میں مشہور قول ہے لیکن ترمذی نے امام شافعی کو ان لوگوں میں شمار کیا ہے جو کہ مسح مرة کے قائل ہیں۔ علامہ یعنی نے نووی سے نقل کیا ہے کہ میں اپنے ہم مذہب علماء میں سے کسی کو بھی نہیں جانتا کہ اس نے امام شافعی کا یہ مذہب مسح مرة والا بتایا ہو ہاں رافعی نے اس کو شوافع کے مذہب کی ایک روایت بتلایا ہے۔

جَدِيداً. وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ رَأَوُا أَنْ يَأْخُذَ لِرَأْسِهِ مَاءً أَجْدِيداً

﴿ترجمہ﴾

عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ کو وضو کرتے ہوئے دیکھا اور آپ نے سر کا مسح ایسے پانی سے کیا جو دونوں ہاتھوں کا بچا ہوا نہیں تھا۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس کے برعکس یہ حدیث ابن لھیعہ نے حبان بن واسع سے عن ابیہ عن عبداللہ بن زید کی سند سے نقل کیا کہ ”حضور ﷺ نے وضو کیا اور سر کا مسح کیا ایسے پانی کے ساتھ جو دونوں ہاتھوں کی تری سے بچا ہوا تھا۔“

(امام ترمذی کہتے ہیں کہ) عمر بن حارث نے جو حبان سے روایت نقل کی وہ اصح ہے کیونکہ یہ حدیث متعدد سندوں سے عبداللہ بن زید اور دیگر صحابہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا ہے اور اس پر اکثر اہل علم کا عمل ہے کہ سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا جائے گا۔

﴿تشریح﴾

بما غیر فضل یدیدہ کی توجیہات:

یہ الفاظ اگرچہ راوی کی غلطی ہے جیسا کہ مصنف نے تصریح کی ہے لیکن معنی کے اعتبار سے اس کی تصحیح اس طرح ہو سکتی ہے کہ فضل یدیدہ کو ماغیر کا بدل بنا دیا جائے یا فضل یدیدہ غیر کیلئے فاعل ہو۔ اب معنی ہوگا کہ مسح اس پانی سے کیا جس کو ہاتھوں کے مابقیہ پانی نے چھوڑ دیا یہاں ترک، (غیر) فعل کی نسبت فضل یدیدہ کی طرف کوئی بعید نہیں کیونکہ وہی پانی ہاتھوں پر بچ رہتا ہے جو کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد زائد بچا ہو کیونکہ جو پانی بہہ کر زمین پر گرتا ہے وہ ہاتھوں کے دھونے کی ضروری مقدار سے زائد ہوتا ہے تو اس زائد پانی نے ہاتھوں کی تری کو چھوڑ دیا اور یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ فضل یدیدہ منصوب بزعم الحائض ہے کہ اصل عبارت بسماء بقی من فضل یدیدہ تھی یہ کلمہ من جو کہ مقدر ہے بیان یہ ہے لیکن پہلی توجیہ اولیٰ اور اسلم ہے۔^(۱)

باب ماجاء ان الاذنین من الرأس

باب ہے اس بیان میں کہ دونوں کان (سر کا جز) ہیں

(۱) ہاتھوں کی مابقیہ تری سے سر کے مسح کا جواز اور عدم جواز:

قلت: یہ توجیہ تو الفاظ حدیث کے اعتبار سے ہے فقہ کے اعتبار سے مشہور تو یہ ہے کہ حدیث عمرو بن الحارث (جس میں بماء غیر فضل یدیدہ ہے) احتلاف کے خلاف حجت ہے کیونکہ احتلاف کا مذہب یہ ہے کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد ہاتھوں پر جو تری باقی ہو اس سے سر کا مسح جائز ہے۔ علامہ حلیؒ لکھتے ہیں کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد جو تری باقی ہو اس سے وضو میں مسح علی الرأس جائز ہے کیونکہ کسی عضو کے دھونے کے بعد جو تری باقی ہے وہ استعمال شدہ نہیں ہے کیونکہ استعمال شدہ پانی وہ ہے جو عضو پر بہہ گیا ہو... پھر اگر اس متوضی نے سر پر مسح کیا پھر اس مسح رأس کی مابقیہ تری سے اپنے موزوں پر مسح کیا تو موزوں پر مسح ناجائز ہوگا کیونکہ سر کے مسح کے بعد جو تری باقی ہے وہ استعمال شدہ ہے کیونکہ یہی تری سر کے مسح میں استعمال کی گئی تھی۔ انتہی (مابقیہ اگلے صفحے پر)

☆ حدثنا قتيبة حدثنا حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن أبي أمامة قال: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، وَيَدَيْهِ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ، وَقَالَ: الْأُذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ.

قال ابو عيسى: قال: قتيبة قال حماد: لا ادري، هذا من قول النبي صلى الله عليه وسلم او من قول أبي أمامة؟

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن ليس إسناده بذلك القائم والعمل على هذا عندا كثير اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم: أَنَّ الْأُذُنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ. وبه يقول سفيان الثوري، وابن المبارك، والشافعي، واحمد، واسحق.

وقال بعض اهل العلم: مَا أَقْبَلَ مِنَ الْأُذُنَيْنِ فَمِنْ الْوَجْهِ، وَمَا أَذْبَرَ فَمِنْ الرَّأْسِ.

قال اسحق: وَاخْتَارَ أَنْ يَمْسَحَ مَقْلَهُ مَهْمَا مَعَ الْوَجْهِ وَمَوْخَرَ هُمَا مَعَ رَأْسِهِ.

ترجمہ

ابو امامہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے وضو کیا اور اپنے چہرے کو تین دفعہ دھویا اور دونوں ہاتھوں کو تین دفعہ دھویا اور سر کا مسح فرمایا اور فرمایا کہ دونوں کان سر ہی میں سے شمار ہونگے۔

ماہیہ حاشیہ (حدیث باب مسح بامہم فضل یہ یہ کی توجیہات) اور آپ خوب جانتے ہیں کہ حدیث باب احناف کے خلاف نہیں کیونکہ احناف مابعدہ سے مسح کے منکر نہیں بلکہ ان کے نزدیک دونوں طرح مسح صحیح ہے (خواہ مابعدہ کے مسح کیا جائے یا ہاتھوں کی ماہیہ تری سے) چنانچہ ملاطی قاری لکھتے ہیں اس حدیث میں دو جائز طریقوں میں سے ایک جائز طریقے کا ذکر ہے، انتہی امام نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ مابعدہ کے ساتھ سر کا مسح کیا نہ کہ ہاتھوں کی تری سے اور اس حدیث سے یہ استدلال کرنا صحیح نہیں کہ مابعدہ مستعمل سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں کیونکہ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ مسح رأس کیلئے نیا پانی لیا تھا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسح رأس کیلئے نیا پانی لینا شرط ہو۔ انتہی

نیز حدیث عمر و کا مصنف کے نزدیک اصح ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ ابن ابیہ کی روایت مصنف کے نزدیک صحیح ہی نہیں۔ دیگر ائمہ کے نزدیک ابن ابیہ کی روایت بطریق اولیٰ صحیح نہ ہوگی (لہذا ہماری حدیث ابن ابیہ بھی صحت کے درجہ کو پہنچ ہوئی ہے بلکہ ابن ابیہ کی روایت اتنی ضعیف نہیں کہ اس سے استدلال ہی نہ کیا جاسکے۔) کیونکہ یہ روایت دوسری کئی روایتوں سے مؤید ہے چنانچہ ابوداؤد نے بھی اس کی روایت نقل کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ کے بائیں سے سر کا مسح کیا، اس پر ابوداؤد نے سکوت فرمایا (جو کہ دلیل ہے کہ) حدیث سے دلیل پکڑی جاسکتی ہے حافظ فرماتے ہیں دارقطنی اور بیہقی نے مسح رأس بامہم فضل فی یہ یہ کے الفاظ نقل کئے ہیں اور ایک روایت میں بسلطی فی یدہ (جو کہ ہمارے مذہب کی مؤید ہے) اس کی سند حسن ہے۔ انتہی ابن قدامہ غنی میں لکھتے ہیں علی، ابن عمر اور ابو امامہ رضی اللہ عنہم سے پوچھا گیا کہ ایک شخص سر کا مسح بھول جاتا ہے پھر اپنی داڑھی میں تری پا تا ہے تو ان حضرات نے جواب دیا کہ اس شخص کے لئے تری سے اپنے سر کا مسح جائز ہے۔ انتہی

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ تہذیب استاد نے فرمایا کہ حماد استاد کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ الاذن من الراس حضور ﷺ کا فرمان ہے یا ابوامامہؓ کا قول ہے۔

وفی الباب: باب میں حضرت انسؓ سے روایت ہے۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند متصل نہیں ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہ اور ان کے بعد اکثر اہل علم کا اس پر عمل ہے کہ کان سر ہی کا حصہ ہیں اور سفیان ثوری، ابن مبارک، امام احمد اسحاق کا بھی یہی مذہب ہے بعض اہل علم کہتے ہیں کہ کانوں کا اندرون چہرے کا حصہ ہے (لہذا چہرے کے ساتھ اس کو دھویا جائے گا) اور جو کانوں کا بیرون ہے وہ سر کا حصہ ہے (لہذا سر کے ساتھ اس کا مسح ہوگا) (یہ امام شافعی کا مذہب ہے) امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میں اس کو اختیار کرتا ہوں کہ کانوں کے اندرون کا مسح ہوگا چہرے کے ساتھ اور کانوں کا بیرون کا مسح ہوگا سر کے ساتھ۔

از مترجم: مذاہب کا بیان: شافعیہ کے یہاں ہاتھوں کی تری سے سر کا مسح کرنا جائز ہی نہیں۔ اور نیا پانی لینا شرط ہے۔ جبکہ حنفیہ کے مذہب میں افضل، اولیٰ اور سنت یہ ہے کہ سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا جائے۔ اگر کسی آدمی نے عضو مغسول کی ماقبہ تری سے سر کا مسح کر لیا تو جائز ہے مگر خلاف اولیٰ ہے)

﴿تشریح﴾

قال حماد: لا ادری هذا من قول النبی ﷺ او من قول ابی امامۃ مقصود اس عبارت سے اپنے مذہب کی^(۱) تائید ہے اور آپ تو خوب جانتے ہیں یہاں پر مصنف کی طرف سے جو تسامح اختیار

(۱) کانوں کے مسح کیلئے ماء جدید لینے میں اختلاف ائمہ:

اس کی تشریح یہ ہے کہ ائمہ کا اختلاف ہے کہ کانوں کے مسح کیلئے ماء جدید لیا جائے گا یا سر کے ماقبہ پانی سے مسح ہوگا۔

پہلا قول ائمہ ثلاثہ نے اختیار کیا ہے اگرچہ ان کے مذہب میں ناقلین کا کچھ اختلاف ہے جیسا کہ میں نے اوپر میں بیان کیا ہے لیکن اس پر اتفاق ہے کہ احناف کانوں کا مسح سر کے مابقہ تری سے کرنے کے قائل ہیں۔ حدیث باب (الاذن من الراس) ہماری دلیل ہے اور یہ حدیث مشہور ہے مکی صحابہ سے مروی ثابت ہے چنانچہ ابوداؤد، ترمذی، اور ابن ماجہ نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے اس کو نقل کیا ہے۔

الاذن من الراس والی حدیث کے متحد طرق:

نیز ابن ماجہ وغیرہ میں عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے یہ روایت منقول ہے۔ ترمذی اور ابن دقیق العید نے اس حدیث کو قوی فرمایا ہے نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث دارقطنی میں ہے ”جس کو ابن القطان نے اسناد حسن کہا ہے کیونکہ روایت متصل ہے اور ثقہ راویوں سے منقول ہے“ زبلی نے اس حدیث عبد اللہ بن زید کو نقل کر کے اس کو اصل اسناد فی ہذا الباب کہا ہے پھر فرمایا کہ یہی تہذیب کا تعصب تو دیکھو کہ عبد اللہ بن زید اور ابن عباس کی حدیث چھوڑ کر صرف ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ ابوامامہ کی حدیث مشہور ہے اور بقیہ دونوں صحابہ مکی حدیثوں کو چھوڑ دیا حالانکہ ان دونوں کی حدیثیں زیادہ صحیح ہیں یہاں پر یہی تہذیب کا تعصب کا پردہ چاک ہو جاتا ہے اتھنی اور یہ روایت اور بھی بہت سے صحابہؓ سے منقول ہے (ما بقیہ اگلے صفحے پر)

کیا جا رہا ہے کیونکہ اگر اس حدیث کو موقوف بھی تسلیم کر لیں پھر بھی یہ مرفوع ہی ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ غیر مدرک بالقیاس حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے اور جناب رسول اللہ ﷺ حکم شرعی کے بیان کے لئے مبعوث فرمائے گئے نہ کہ خلقت کے لئے نیز اگر تسلیم کر لیں کہ اس حدیث میں خلقت کا بیان ہے پھر حدیث کا غلط ہونا لازم آئے گا کیونکہ سر ایک الگ عضو ہے اور کان الگ عضو ہے جیسا کہ یہ محسوس و مشاہد ہے اور باب الدیات میں مسلمہ قاعدہ ہے تو آپ کس طرح فرما سکتے ہیں کہ کان سر کا جزو ہے۔

اشکال: یہ اشکال نہ کیا جائے کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ کان اور سر دونوں کا حکم ایک ہی ہے جس طرح سر کے لئے نیا پانی لیا جاتا ہے ایسا ہی کانوں کے لئے نیا پانی لیا جائے گا۔

جواب: اس کا جواب ظاہر ہے کہ دو ایسے عضو جو ایک حکم میں شریک ہوں ان کے بارے میں لغت یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہذا من الآخر بلکہ اس کے بارے میں مسئلہ پذا مشلہ اومن جنبہ کہا جاتا ہے لہذا اگر یہ معنی مراد لیا گیا ہے جو آپ کہتے ہیں تو الاذن من الرأس یا من جنس الرأس حدیث میں ہونا چاہئے نیز اس صورت میں مضاف کو حذف کرنا بلا ضرورت اور بغیر کسی قرینہ کے ہوگا۔

اشکال: آپ کا فرمان الحجر ادمن صید البحر یہاں تو مقصود اشتراک ہے لیکن من کا کلمہ استعمال کیا جاتا ہے تو آپ کا بیان کردہ فائدہ غلط ہوا۔

(گزشتہ صفحہ کا بقیہ) جس کی تفصیل تلخیص اور سہا یہ میں ہے اور اس میں یہ بھی ہے کہ اس کے مختلف طرق ہیں اگرچہ بعض طرق میں ضعف ہے لیکن کثرت طرق کی وجہ سے وہ ضعف ختم ہو جاتا ہے پھر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مدعی پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ جیسا کہ اتقانی وغیرہ نے غایۃ البیان میں نقل کیا ہے یہاں دو احتمالات ہیں۔

الاذنان من الرأس سے مقصود حکم شرعی کا بیان اور دلائل احناف:

یا تو حدیث میں حکم شرعی کا بیان ہے یا خلقت کا دوسرا احتمال صحیح نہیں کیونکہ آپ علیہ السلام احکام کو بیان کرنے کیلئے مبعوث ہوئے ہیں نہ کہ اشیاء کی حقیقتوں کو بیان کرنے کیلئے نیز یہ (وجہ بھی ہو سکتی) ہے کہ کانوں کا سر کا جزو ہونا محسوس و مشاہد ہے۔ (یہ بات حضرت گنگوہی کے اس کلام کے معارض نہیں جو گزرا کہ کان علیحدہ عضو ہیں جیسا کہ مشاہد ہے۔ رگ کیونکہ دو کلاموں میں جہتوں کا اختلاف ہے پس پہلے قول میں مشاہد سے حساً مشاہد ہونا مراد ہے اور یہاں عرفا اس کا سر کا جزو ہونا مراد ہے) اور اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں لہذا بلا احتمال متعین ہو گیا پھر یہ بات یاد رکھیں کہ بیان حکم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کان سر کے پانی سے ہی مسح کئے جائیں گے یہ مطلب نہیں کہ سر کی طرح دونوں کانوں کا بھی مسح ہوگا کیونکہ ایک حکم میں جب ایک شے دوسری شے کے ساتھ شریک ہوتی ہے تو اس کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ شے اس دوسری شے میں سے ہے مثلاً پاؤں اور چہرہ دونوں دھونے کے حکم میں شریک ہیں تو یہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ الرجل من الوجه لہذا الاذن من الرأس میں یہ معنی مراد نہیں کہ کان بھی سر کے مسح میں شریک ہیں (کیونکہ اس شرکت کے بیان کیلئے من کا کلمہ نہیں لایا جاتا) لہذا یہی معنی متعین ہے کہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ کانوں کا سر کے پانی کے ساتھ مسح کیا جائے گا انتہی۔

تلف: احناف کی مؤیدہ روایت بھی ہے کہ جس میں وضو سے گناہوں کے معاف ہونے کا ذکر ہے چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کی کیفیت سے متعلق منقول ہے کہ پھر آپ نے چلو بھرا اور پنے سر اور کانوں کے ظاہر و باطن کا مسح فرمایا پھر دوسرا چلو بھرا پس سیدہ حواہ بن دھویا (الحدیث) اس روایت کو ابن حبان وغیرہ نے نقل کیا ہے اور ابن خزیمہ اور ابن مندہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

ابن قیم فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ سے کانوں کے لئے نیا پانی لینے کا ثبوت نہیں اور مغنی میں ہے کہ ابن منذر فرماتے ہیں کہ یہ کانوں کے لئے نیا پانی لینا محدثین کے نزدیک صحیح احادیث میں ثابت نہیں، حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور عبد اللہ بن زید سے مرفوعاً روایات ابن ماجہ میں مروی ہیں کہ کان سر کا جزو ہیں، نیز سنن ابی داؤد میں ابن عباسؓ رجب اور مقدام بن معدیکرب سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے سر مبارک اور دونوں کانوں کا کٹھے مسح فرمایا اتنی

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ خود آپ کے سامنے صحابہ رضی اللہ عنہم نے ٹڈیوں کو حالت احرام میں شکار کر کے کھایا ہے (جیسا کہ ترمذی ۱۷۴/۱ پر ہے۔ از مترجم) تو یہ اس پر قرینہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے یعنی الجراد من جنس صید البحر تو اس قرینہ کی موجودگی کی وجہ سے مضاف نکالا گیا ہے بخلاف الاذن ان میں یہ یہاں مضاف کے حذف پر قرینہ کوئی نہیں ہے۔ ان سب کے باوجود اگر اس نے کانوں کے لئے نیاپانی لیا تو بھی کوئی حرج نہیں۔

قوله قال اسحاق اختار:

یہ متکلم کا صیغہ ہے اور بعض علماء^(۱) سے مصنف کی مراد امام اسحاق ہیں۔

قوله قال ابو عیسیٰ لانعرفه الا الخ

اس جیسا کلام کئی دفعہ گزر چکا ہے کہ یہ ضعف تعدد طرق سے ختم ہو جاتا ہے لہذا حدیث کے غریب وغیرہ ہونے سے کوئی پریشانی نہیں۔

باب ما جاء ويل للعقاب من النار

باب ہے اس بیان میں کہ ایڑیوں کے لیے آگ کی ہلاکت ہو

☆ حدثنا قتيبة قال حدثنا عبد العزيز بن محمد عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة

ان النبي ﷺ قال: وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ.

قال: ولفي الباب عن الله بن عمرو، وعائشة، وجابر، وعبد الله بن الحارث هو ابن جزيء

الزبيدي، ومُعَيْقِب، وَخَالِدِ بْنِ الْوَلِيد، وَشُرْحَبِيلُ بْنُ حَسَنَةَ وَعُمَرُ بْنُ الْعَاصِ، وَيَزِيدُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ.

قال ابو عیسیٰ: حدیث ابی ہریرۃ حدیث حسن صحیح.

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ وَبُطُونِ الْأَقْدَامِ مِنَ النَّارِ.

قال: وَفَقَهُ هَذَا الْحَدِيثُ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْمَسْحُ عَلَى الْقَدَمِينَ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمَا خُفَّانِ أَوْ جُوزَبَانِ.

ترجمہ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ایڑیوں کے لیے جہنم کی آگ کی ہلاکت ہو۔

وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن عمر، جابر بن عبد اللہ، عائشہ، عبد اللہ بن الحارث، معقیب، خالد بن ولید، شرجیل ابن حسنہ، عمرو بن

العاص اور یزید بن ابی سفیان سے روایات ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ مصنف کے قول وہ بقول بعض اہل العلم سے مراد امام اسحاق ہوں جیسا کہ حضرت کنکوی کی رائے ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ بعض اہل العلم

سے مراد امام شافعی اور حسن وغیرہ ہوں کیونکہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک کان کا اگلا حصہ چہرہ کے ساتھ دھونا جائے گا اور کان کا پچھلا حصہ سر کے ساتھ مسح ہوگا۔

اس طرح امام اہلق نے ایک تیسرے مذہب کو اختیار کیا ہے صاحب معایہ نے مصنف کے کلام کی یہی شرح کی ہے۔

پھر صاحب معایہ نے علامہ عینی کی اتباع میں اس مسئلے میں آٹھ اقوال نقل کیے ہیں۔ انہی

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایڑیوں کے لیے اور پاؤں کے اندرون کے لیے جہنم کی آگ کی ہلاکت ہو۔ اور اس حدیث کا تفقہ (باریک بینی) یہ ہے کہ پاؤں کا مسح کرنا جائز نہیں ہے جب پاؤں کے اوپر چڑے کے موزے یا سوتی موزے نہ ہوں۔

﴿تشریح﴾

فقہ هذا الحدیث سے امام ترمذیؒ کی غرض

قوله وفقه هذا الحدیث اس کے دو معنی ہیں:

یہ ضابطہ ہے کہ کسی بھی مسح (۱) عضو میں استیعاب شرط نہیں اور تیمم اس قاعدے سے خارج ہے کیونکہ اس میں استیعاب عضو اس لئے ضروری ہے کہ وہ وضو کا نائب ہے (اور جب وضو میں عضو کے دھونے میں استیعاب شرط ہے تو اس کے نائب تیمم میں بھی استیعاب شرط ہوا۔ از مترجم) جب یہ قاعدہ ثابت ہوا کہ عضو مسح میں استیعاب شرط نہیں ہوتا تو پنڈلیوں کا جو حصہ نہ دھونے کی وجہ سے چمک رہا تھا اس پر آپ علیہ السلام نے دلیل للاعقاب۔۔۔ الخ کی وعید ارشاد فرمائی تو اس سے معلوم ہوا کہ جب پاؤں موزے پہننے کی حالت میں نہ ہوں تو ان پر مسح کرنا جائز نہیں (کیونکہ اگر مسح جائز ہوتا اور عضو مسح میں استیعاب کی شرط نہیں تو یہ وعید ارشاد نہ فرماتے۔ از مترجم)

اور دوسرا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ بالفرض پاؤں میں بالاستیعاب مسح شرط ہے تو حدیث کی شرح یہ ہے کہ اگر پاؤں میں مسح جائز ہوتا (جیسا کہ شیعہ اس کے قائل ہیں) تو صحابہ کا گیلہا تھ اپنی پنڈلیوں پر پھیر لینا کافی ہوتا اگرچہ وہ اس پر پانی نہ بہاتے لیکن باوجود اس کے صحابہ اپنا ہاتھ پنڈلیوں پر پھیر چکے تھے پھر بھی آپ ﷺ نے ویل للاعقاب من النار کی وعید سنائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ پاؤں پر مسح جائز نہیں کیونکہ صحابہؓ (۲) تو پاؤں پر ہاتھ پھیر چکے تھے (پھر بھی وعید ارشاد فرمائی)

ارجلکم بالجرج والی قرأت کا جواب

(اہل تشیع کا) وارجلکم بالجرج والی قرأت سے استدلال کرنا اس کے چند جوابات ہیں

۱۔ ایک جواب یہ کہ ایک قرأت پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دوسری قرأت پر عمل فوت نہ ہو لہذا ہم نے جروالی قرأت جس میں مسح کا حکم ہے اس کو موزے پہننے کی حالت پر محمول کیا ہے اور نصب والی قرأت جس میں پاؤں دھونے کا حکم ہے اس کو بغیر موزے کی

(۱) الخی من الممسوح کالی میں یہی لکھا ہے صحیح یہ ہے کہ یہ لفظ مسح ہے اور مسح کی جمع مسحات آتی ہے۔

(۲) چنانچہ عبد اللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ ایک سفر میں ہم سے پیچھے رہ گئے پس اس وقت میں آپ ﷺ ہم سے ملے کہ عصر کی نماز کا وقت آ پہنچا اور ہم وضو کر رہے تھے اور اپنے پاؤں پر مسح کرتے جاتے تھے تو آپ ﷺ نے باوازی بلند فرمایا "ویل للاعقاب من النار مومنین او فلنا" امام حمادؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ پاؤں پر مسح کرتے تھے یہاں تک کہ آپ علیہ السلام نے ان کو وضو میں استیعاب کا حکم فرمایا اور جہنم کی وعید سنائی تو اس سے معلوم ہوا کہ پاؤں پر مسح کا حکم جو صحابہ کا ابتدائی فعل تھا آگے آنے والی وعید سے منسوخ ہو گیا۔ (کذا فی السعایہ)

حالت پر محمول کیا ہے۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ جر جوار ہے لیکن عواہل النحو کے شارح عبدالرسول نے اس پر اعتراض کیا ہے جر جوار کا قاعدہ ہے کہ یہ وہاں ہوتا ہے جہاں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حرف عطف نہ ہو اور آیت میں حرف عطف موجود ہے۔ (لہذا جر جوار والی تاویل غلط ہے) حقیقت اس کی یہ ہے کہ عبدالرسول رافضی تھا اس لئے اس نے یہ قاعدہ مرتب کر لیا۔ اصل میں یہ اشکال امام رازی نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ لغت عرب اور قرآن پاک میں جر جوار حرف عاطفہ کی موجودگی میں بھی مستعمل ہے چنانچہ سورۃ الواقعة میں وحور عین کا مثال اللؤلؤ المکنون میں حور عین کو مجرور پڑھا گیا۔ حالانکہ اس کے پہلے جملے بسا کو اب و ابابرق و کاس من معین الخ پر اس کا عطف صحیح نہیں کیونکہ عطف کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ غلام، اہل جنت کے سامنے شراب وغیرہ لے کر پھریں گے اور حور عین کو لے کر چکر لگائیں گے۔ اور حور عین کو لے کر چکر لگانا درست مفہوم نہیں ہے۔ (بلکہ حور عین مستقل جملہ ہے اور حور عین جر جوار کی وجہ سے مجرور ہے تو اس پر جر جوار کی وجہ سے ہے) یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ حور عین کا جر جر جوار نہیں بلکہ یہ (والشبقون الشبقون اولئک المقربون کے بعد) فی جنت النعیم کے مجرور پر عطف ہے۔

جیسا کہ بہت سے مفسرین نے اس کی تصریح فرمائی ہے ہاں امر القیس کے اس شعر سے استدلال ہو سکتا ہے

فظل طهارة اللحم من بين منضج صفيف شواء او قدیر معجل

پس باور چیوں نے گوشت جلدی سے تیار کیا، کچھ گوشت دھوپ میں خشک کر کے تیار کیا گیا اور کچھ جلدی جلدی ہانڈی میں پکا کر (از مترجم: طهارة جمع طاهي، باورچی، بھوننے والا، (ن) اللحم بھوننا پکانا، القدیر ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، صفيف: گوشت کو خشک کرنے کے لئے دھوپ میں رکھا جائے یا سلاخوں میں ڈال کر آگ میں پکایا جائے۔ شواء: (ض) بھونا۔ یہاں شعر میں اوقدیر پر جر ہے حالانکہ منضج پر اس کو عطف کرنا صحیح نہیں تو معلوم ہوا کہ اصلاً یہ مرفوع تھا لیکن جوار صفيف شواء کی وجہ سے قدیر بھی مجرور ہو گیا (تو یہاں او عاطفہ کے باوجود جر جوار (۱) واقع ہوا۔)

باب ماجاء فی الوضوءِ مَرَّةً مَرَّةً

باب ہے وضو میں ایک ایک مرتبہ ہر عضو دھونے کا بیان

☆ حدثنا ابو كُرَيْبٍ وَهَذَا وَفْتِيَّةٌ قَالُوا حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح قَالَ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ غَطَّاءَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عُمَرَ، وَجَابِرٍ، وَبُرَيْدَةَ، وَابِي رَافِعٍ، وَابْنِ الْفَلَاحِ.

قال ابو عيسى: وحديث ابن عباس احسن شيء في هذا الباب وأصح.

(۱) قلت: حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے کہ وہ پاؤں پر مسح کو جائز قرار دیتے تھے اور حافظ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے صحیح قول اس کے خلاف مروی ہے۔ صاحب سہایہ نے اس مسئلہ میں خوب تفصیل نقل کی ہے فارفع الیہ ان شئت.

وَرَوَى رِشْدِينُ بْنُ سَعْدٍ وَغَيْرُهُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الضَّحَّاكِ بْنِ شَرِّحْبِيلَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً.
 قَالَ وَلَيْسَ هَذَا بِشَيْءٍ وَالصَّحِيحُ مَا رَوَى ابْنُ عَجَلَانَ، وَهَشَامُ بْنُ سَعْدٍ، وَسَفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ایک ایک مرتبہ ہر عضو کو دھویا
 وفی الباب: باب میں عمرؓ، جابرؓ، بریدہؓ، ابورافعؓ، ابن الفاکہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور احسن ہے اس کے
 برعکس رشدین بن سعد اور کئی روایوں نے اس حدیث کو ضحاک بن شریحیل عن زید بن اسلم عن ابیہ عن عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ
 کی سند سے نقل کیا کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا اور یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور صحیح وہی حدیث ہے جس کو
 ابن عجلان، ہشام بن سعد، سفیان ثوری، عبد العزیز بن محمد عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن
 ابن عباس عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کی ہے۔

قال ابو عیسیٰ کی تشریح:

قوله فی باب الوضوء مرة مرة وليس هذا بشيء

یعنی جو روایت ^(۱) ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب ہے وہی صحیح ہے اس روایت کو زید بن اسلم عن ابیہ عن عمر کی طرف
 منسوب کرنا غلط ہے کیونکہ ثقہ راویوں نے اس طرح نقل نہیں کیا۔

باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین

باب ہے وضو میں ہر عضو کو دو مرتبہ دھونے کا بیان

حدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَا حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ
 ثَوْبَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْفَضْلِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمُزٍ هُوَ الْأَعْرَجُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

(۱) علامہ عینی نے امام ترمذی کے اس کلام کے ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ دارقطنی نے بھی تنبیہ کی ہے کہ ابن ابیہ اور رشدین بن سعد نے اس روایت کو ضحاک
 سے نقل کیا ہے جیسا کہ گزرا لیکن عبد اللہ بن سنان نے ان کی مخالفت کی ہے اور اس کو عن زید بن اسلم عن عبد اللہ عن عمر کی سند سے نقل کیا ہے۔ یہ دونوں طریقے سند کے
 وہم ہیں صحیح بات وہ ہے جو زید بن عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہما کی سند سے منقول ہے۔

مسند بزاز میں ہے کہ (اس کو مسندات عمر میں سے شمار کرنا) صرف ضحاک سے مروی ہے اور اس حدیث عمر کو ابن ماجہ اور طحاوی نے بھی نقل کیا ہے (لیکن یہ غلط ہے)

ان النبی ﷺ تَوْضُأً مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ.

قال ابو عیسی: وفي الباب عن جابر. قال ابو عیسی: هذا حديث حسن غریب لانعرفه الا من حديث ابن ثوبان عن عبد الله بن الفضل. وَهُوَ إِسْنَادٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قال ابو عیسی: وَقَدْ رَوَى هَمَامٌ عَنْ غَامِرِ الْأَحْوَلِ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوْضُأً ثَلَاثًا ثَلَاثًا.

﴿ترجمہ﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو دو مرتبہ دھویا۔

قال ابو عیسی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن غریب ہے اور ہم اس کو ابن ثوبان عن عبد اللہ بن الفضل کی سند سے ہی پہچانتے ہیں اور اس حدیث کی سند حسن صحیح ہے۔

وفي الباب: اور باب میں جابر سے روایت ہے۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھویا ہے۔

قوله في باب الوضوء مرتين مرتين وقد روى عن أبي هريرة

اس کا مطلب یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مرتین مرتین والی روایت نقل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ سنت ہے کیونکہ خود انہوں نے وضوء ثلاثا ثلاثا والی روایت بھی نقل کی ہے، لہذا حضرت ابو ہریرہ کا مقصود یہ ہے کہ وضوء مرتین والی روایت پر عمل جائز ہے اور اس سے طہارت حاصل ہو جائے گی اور فرض کو ساقط کرنے میں یہ کافی ہے۔

باب ماجاء في الوضوء ثلاثا ثلاثا

باب ہے وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھونے کا بیان

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنْ أَبِي حَيَّةَ عَنْ عَلِيٍّ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا.

☆ قال ابو عیسی: وفي الباب عَنْ عُثْمَانَ، وَعَائِشَةَ وَالرَّبِيعِ، وَابْنِ عُمرَ، وَأَبِي أُمَامَةَ، وَأَبِي رَافِعٍ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ عُمرَ، وَمَعَاوِيَةَ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَجَابِرَ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ، وَأَبِي بَكْرٍ. قال ابو عیسی: حديث على أحسن شيء في هذا الباب وأصح لانه قد روى من غير وجه عن علي رضوان الله عليه.

والعمل على هذا عند عامة اهل العلم: أَنَّ الْوُضُوءَ يُجْزَى مَرَّةً مَرَّةً، وَمَرَّتَيْنِ أَفْضَلُ، وَالْأَفْضَلُ

ثَلَاثَ. وَلَيْسَ بَعْدَهُ شَيْءٌ.

وقال ابن المبارك: لَا آمَنُ إِذَا زَادَ فِي الْوُضُوءِ عَلَى الثَّلَاثِ أَنْ يَأْتِمَ. وقال أحمد واسحق:
لَا يَزِيدُ عَلَى الثَّلَاثِ إِلَّا رَجُلٌ مُبْتَلَى.

ترجمہ

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھویا
وفی الباب: باب میں عثمانؓ، ربیعؓ، ابن عمرؓ، عائشہؓ، ابوامامہؓ، ابورافعؓ، عبداللہ بن عمروؓ، معاویہؓ، ابو ہریرہؓ، جابرؓ، عبداللہ بن زیدؓ اور
ابوذرؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ کی حدیث اس باب میں سب سے احسن اور سب سے اصح ہے۔ تمام اہل علم کا
اس پر عمل ہے کہ وضو میں ایک ایک مرتبہ ہر عضو کو دھونا بھی کافی ہے۔ اور وضو میں ہر عضو کو دو مرتبہ دھونا زیادہ افضل ہے اور سب
سے افضل یہ ہے کہ وضو میں ہر عضو کو تین تین مرتبہ دھویا جائے۔ اور اس کے بعد کوئی درجہ نہیں ہے۔

قال ابن المبارک: ابن مبارکؒ نے فرمایا کہ اگر ایک آدمی وضو میں تین مرتبہ سے زیادہ اپنے عضو کو دھوتا ہے تو مجھے ڈر ہے کہ یہ
آدمی گناہ گار ہوگا۔

قال احمد واسحق:

امام احمد واسحقؒ نے فرمایا کہ تین دفعہ سے زیادہ اعضائے وضو کو دہی شخص دھوئے گا جو مجنون اور پاگل ہو۔

باب ماجاء فی الوضوء مرة ومرتين وثلاثا

باب ہے وضو میں تمام اعضاء کو ایک مرتبہ اور دو مرتبہ اور تین مرتبہ دھونے کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى الْفَزَارِيُّ حَدَّثَنَا شَرِيكٌ عَنْ ثَابِتِ بْنِ أَبِي صَفِيَّةٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي
جَعْفَرٍ: حَدَّثَكَ جَابِرٌ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَثَلَاثًا ثَلَاثًا قَالَ
نَعَمْ قَالَ أَبُو عِيسَى وَرَوَى وَكِيعٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ أَبِي صَفِيَّةٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ
حَدَّثَكَ جَابِرٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً قَالَ نَعَمْ وَحَدَّثَنَا بِذَلِكَ هَذَا وَقَتِيئَهُ قَالَا: حَدَّثَنَا
وَكِيعٌ عَنْ ثَابِتِ بْنِ أَبِي صَفِيَّةٍ قَالَ أَبُو عِيسَى: وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ شَرِيكٍ، لِأَنَّهُ قَدْ رَوَى
مِنْ غَيْرِهِ وَجِهَ هَذَا عَنْ ثَابِتٍ نَحْوُ رَوَايَةِ وَكِيعٍ. وَشَرِيكٌ كَثِيرُ الْغَلَطِ وَثَابِتُ بْنُ أَبِي صَفِيَّةٍ هُوَ
أَبُو حَمْزَةَ الثَّمَالِيُّ.

ترجمہ

ثابت بن ابی صفیہ سے روایت ہے (ثابت بن ابی صفیہ راوی رافضی ہے) یہ کہتا ہے کہ میں نے ابو جعفر (حضرت جابرؓ

کے شاگرد) سے کہا کہ کیا آپ کو حضرت جعفر نے حدیث سنائی کہ حضور ﷺ نے وضو میں تمام اعضائے وضو کو ایک مرتبہ دھویا اور کبھی وضو فرمایا تو تمام اعضائے وضو کو دو مرتبہ دھویا اور کسی زمانے میں وضو فرمایا تو سارے اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھویا۔ حضرت جعفر نے فرمایا جی ہاں (یہ قرآن علیٰ الشیخ ہے)

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ وکیع نے اس حدیث کو ثابت ابن ابی صفیہ کی سند سے نقل کیا اور اس میں فرمایا کہ میں نے ابو جعفر سے کہا کہ کیا آپ کو جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث سنائی ہے کہ حضور ﷺ نے اعضائے وضو کو وضو میں ایک ایک مرتبہ دھویا تو انہوں نے فرمایا جی ہاں ہم سے یہ حدیث قتیبہ اور ہناد نے بیان کی۔ انہوں نے کہا کہ یہ حدیث ہم سے وکیع نے ثابت کے حوالے سے بیان کی ہے اور یہ شریک کی حدیث سے زیادہ اصح ہے اس لیے کہ وکیع کی روایت کی طرح ثابت سے یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے اور شریک کثیر الغلط ہیں اور ثابت بن ابی صفیہ ابو حمزہ الثمالی ہیں۔

باب ماجاء فیمن یتوضا بعض وضوئہ مرتین وبعضہ ثلاثا

باب ہے اس شخص کے متعلق جو ایک ہی وضو میں بعض اعضائے وضو کو دو مرتبہ دھوئے اور بعض اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھوئے
☆ حدثنا محمد بن ابی عمر حدثنا سفیان بن عیینہ عن عمرو بن یحییٰ عن ابیہ عن عبد اللہ بن زید: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضا: فغسل وجهہ ثلاثا، وغسل یدیه مرتین، ومسح برأسه، وغسل رجلیه.

قال ابو عیسیٰ: و هذا حدیث حسن صحیح.

وقد ذکر فی غیر حدیث: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضا بعض وضوئہ مرةً وبعضہ ثلاثا. وقد رخص بعض اهل العلم فی ذلک: لم یروا بأسا ان یتوضا الرجل بعض وضوئہ ثلاثا، وبعضہ مرتین أو مرةً.

ترجمہ

عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے وضو فرمایا پس چہرے کو تین مرتبہ دھویا اور دونوں ہاتھوں کو دو مرتبہ دھویا اور سر کا مسح فرمایا اور اپنے دونوں پاؤں کو دھویا۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ سے متعدد احادیث میں مروی ہے کہ حضور ﷺ نے بعض اعضائے وضو کو ایک مرتبہ دھویا اور بعض اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھویا۔ بعض اہل علم نے اس کی اجازت دی ہے، ان کے خیال میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی آدمی بعض اعضائے وضو کو تین مرتبہ دھوئے اور بعض اعضائے وضو کو دو مرتبہ دھوئے۔

وضو سے متعلق چار ابواب قائم کرنے کی غرض

مصنف کی بھی ان تمام ابواب سے یہی غرض ہے کہ ان طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ فرض نہیں بلکہ جس طریقے میں زیادہ

عدد (خلاصہ مرات) کا ذکر ہے وہ سنت طریقہ ہے اور بعض اشیاء آداب و مستحبات کی قبیل سے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ فرض پورا کرنا اور نفس طہارت کا حاصل ہونا الگ بات^(۱) ہے اور طہارت اس طرح حاصل کرنا کہ تمام سنن اور آداب کی رعایت ہو جائے یہ الگ بات ہے^(۲) واللہ تعالیٰ اعلم

قوله مبتلیٰ

اس کا ترجمہ پاگل اور دیوانہ سے کیا گیا ہے یا وہ آدمی جو وہم میں مبتلا ہو یا وہ شخص مراد ہے جو بلا ضرورت مبالغہ اور غور و خوض سے کام لیتا ہے اور اصل مقصود سے غافل رہتا ہے۔

و ثابت بن ابی صفیہ:

رافضی راوی سے حدیث نقل کرنے کی شرائط

یہ راوی اگرچہ رافضی ہے لیکن بدعتی کی^(۳) روایت جب تک قابل قبول ہوتی ہے کہ جب تک کہ وہ اپنے بدعتی مذہب کی طرف

(۱) ابن العربی نے مسند احمد کی روایت میں اس کی تصریح فرمائی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول منقول ہے جس نے اعضاء وضو کو ایک بار دہرایا تو یہ وضو مکلف ہے اس کے بغیر وضو ہی نہ ہوگا اور جس نے دو دفعہ اعضاء کو دہرایا تو اس کو ثواب و اجر کے دو حصہ ملیں گے اور جس نے تین دفعہ اعضاء وضو کو دہرایا تو یہ میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے۔ اچھی

قلت: صاحب جمع الفوائد نے معاویہ بن قرة عن ابیہ عن جده سے اسی کے ہم معنی روایت نقل کی ہے پھر ابن العربی فرماتے ہیں: راویوں کا آپ علیہ الصلاۃ والسلام سے تو ضاء مرۃ اور توحاً مرتین اور توحاً ثلاثاً مختلف روایتوں سے مقصود یا تو یہ ہے کہ وضو میں پھر ہر عضو کے لئے کتنی دفعہ چلو بھرتے تھے یہ بیان کرنا ہے یا ہر دفعہ وضو کا استیعاب فرماتے تھے لیکن دوسرا احتمال صحیح نہیں کیونکہ ہر ہر چلو پانی سے وضو کا استیعاب ہونا ایک امر مخفی ہے جس کا ہر متوجہ کو علم نہیں ہو سکتا کہ اس چلو سے میرا وضو پورا کا پورا حلا یا نہیں لہذا میرا نہیں کہ ہر ہر چلو سے پورا پورا وضو حاصل جائے لہذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ علیہ السلام کی چلو بھرا کرتے تھے (کسی وضو میں دو دفعہ کسی میں تین دفعہ وغیرہ) اس وجہ سے ابن القاسم فرماتے ہیں کہ امام مالک نے وضو میں کسی عدد کو مقرر نہیں فرمایا کہ ایک دفعہ یا دو دفعہ یا تین دفعہ دہونا ضروری ہے بلکہ جتنی دفعہ پانی ڈالنے سے پورے وضو کا استیعاب ہو جائے یہ ضروری ہے۔ احادیث میں وضو میں تعداد غسل کے متعلق مختلف طریقے وارد ہوئے ہیں قابل اعتماد بات یہی ہے کہ سب سے مقصود وضو کا استیعاب ہے اور چلو کے چھوٹے بڑے ہونے سے اس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے (جبکہ چلو بڑا ہوگا تو ایک دفعہ سے ہی وضو کا استیعاب ہو جائے گا اور جس کا چھوٹا ہوگا تو کئی چلو وضو پر بہانے پڑیں گے) اسی طرح جس شخص کا جسم پراگندہ اور آلودگیوں سے بھرا ہوا ہوگا وہ کئی دفعہ پانی ڈالے گا ورنہ ایک دفعہ ہی کافی ہوگا ایسے ہی جو عضو مغسول معتدل ہوگا تو ایک دفعہ سے ہی پانی پہنچ جائیگا اور وضو مغسول کی جتنوں (اور حدود) والا ہوگا تو کئی دفعہ پانی بہانے کا چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چہرہ تین دفعہ دہرایا اور ہاتھ پاؤں دو دفعہ کیونکہ چہرہ کی کئی حدود ہیں پانی اس پر بالکل سیدھا بہا دینے سے نہیں بہہ سکتا (بخلاف ہاتھ پاؤں کے)۔ اچھی

(۲) یہ بات یاد رکھیں کہ مصنف رحمۃ اللہ نے پہلے تین ابواب قائم کیے باب الوضوء مرۃ مرۃ، باب الوضوء مرتین مرتین، باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً۔ ان میں احوال ثلاث (وضو کے تین طریقوں) کو ذکر فرمایا پھر چوتھے باب کو قائم فرمایا اور اس باب میں تینوں طریقوں کو جمع فرمایا (کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مختلف مجالس میں تینوں طریقے منقول ہیں) شرح کار۔ مخان یہ ہے کہ مصنف کی غرض اس باب سے یہ ہے کہ ایک حدیث کو ذکر کیا جائے جس میں تینوں طریقوں کا ذکر ہو جب کہ میری رائے یہ ہے کہ غرض مصنف یہ ہے کہ گذشتہ تین ابواب میں جو خطر ابواب کا تو ہم پیدا ہو سکتا تھا اس وہم کو رفع کرنا کہ ان ابواب میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ سب طریقے ثابت ہیں۔

(۳) امام نووی تقریب میں لکھتے ہیں: جو شخص ایسا غالی بدعتی ہو کہ اس کی بدعت کی وجہ سے اس کی تکفیر کی گئی ہو تو اس سے بالاتفاق روایت لینا صحیح نہیں اور جو شخص ایسا بدعتی نہ ہو کہ اس پر تکفیر کا حکم لگے تو ایک قول میں اس سے روایت لینا صحیح نہیں جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مذہب کی تائید میں جھوٹ کو حلال نہ سمجھتا ہو تو اس کی روایت قابل اعتبار ہے، یہ امام شافعی سے منقول ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک یہ اپنی بدعت کی طرف دائمی نہ ہو تو اس کی روایت قابل اعتبار ہے اور ہر قول امام، معتدل اور اکثر علماء کا مذہب ہے۔ پہلا قول اس لئے بھی ضعیف ہے کہ بخاری اور مسلم نے بہت سے ایسے متقدمین سے روایتیں لی ہیں جو اپنے مذہب کی طرف دائمی نہ تھے۔ اچھی از مترجم: تہذیب الجندیب میں ہے ثابت بن ابی صفیہ ابو حمزہ الشافعی کے متعلق امام احمد کہتے ہیں ضعیف لیس شیء اور یحییٰ بن معین نے بھی لیس شیء اور امام نسائی نے لیس شیء فرمایا ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

داعی نہ ہو یہ تفصیل اس لئے ضروری ہے کہ خود امام بخاری^(۱) نے مبتدعین کی ایک جماعت سے احادیث کو نقل کیا ہے جبکہ وہ بدعتی سمجھا ہو۔

باب ماجاء فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان؟

باب ہے اس بیان میں کہ حضور ﷺ نے کس طرح وضو فرمایا (اس باب میں وضو کی تفصیلی کیفیت کا بیان ہے)
☆ حدثنا هناد وقتيبة قال حدثنا ابو الاخوص عن ابی اسحق عن ابی حنیة قال: رَأَيْتُ عَلِيًّا
تَوَضَّأَ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ حَتَّى انْقَاهُمَا، ثُمَّ مَضَمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا، وَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا،
وَذَرَاغِيَهُ ثَلَاثًا، وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً، ثُمَّ غَسَلَ قَدَمَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، ثُمَّ قَامَ فَأَخَذَ فَضْلَ طَهُورِهِ.
فَشَرِبَهُ وَهُوَ قَائِمٌ، ثُمَّ قَالَ: أَحَبُّتُ أَنْ أُرِيَكُمْ كَيْفَ كَانَ طَهُورُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَثْمَانَ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ
عُمَيْرٍ، وَالرُّبَيْعِ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ، وَعَائِشَةَ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمُ.

☆ حدثنا قتيبة وهناد قال حدثنا ابو الاخوص عن ابی اسحق عن عبد خير: ذَكَرَ عَنْ عَلِيٍّ
مِثْلَ حَدِيثِ أَبِي حَنِیَّةَ، إِلَّا أَنَّ عَبْدَ خَيْرٍ قَالَ: كَانَ إِذَا فَرَّغَ مِنْ طَهُورِهِ أَخَذَ مِنْ فَضْلِ طَهُورِهِ
بِكَفِّهِ فَشَرِبَهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثٌ عَلَى رِوَاةِ ابْنِ أَبِي اسْحَقَ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ أَبِي حَنِیَّةَ وَعَبْدِ خَيْرٍ
وَالْحَرْثِ عَنْ عَلِيٍّ.

وَقُلُّوهُ زَائِدَةً بَنُ قُدَّامَةَ وَغَيْرَ وَاحِدٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
حَدِيثَ الْوُضُوءِ بِطَوِيلِهِ. وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قَالَ: وَرَوَى شُعْبَةُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ خَالِدِ بْنِ عَلْقَمَةَ، فَأَخْطَا فِي اسْمِهِ وَاسْمِ أَبِيهِ، فَقَالَ:
مَالِكُ بْنُ عُرْفُطَةَ، عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: وَرَوَى عَنْ أَبِي عَوَّانَةَ: عَنْ خَالِدِ بْنِ عَلْقَمَةَ عَنْ
عَبْدِ خَيْرٍ عَنْ عَلِيٍّ. قَالَ وَرَوَى عَنْهُ: عَنْ مَالِكِ بْنِ عُرْفُطَةَ، مِثْلَ رِوَايَةِ شُعْبَةَ. وَالصَّحِيحُ:
خَالِدُ بْنُ عَلْقَمَةَ.

ترجمہ

ابو حنیہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا انہوں نے وضو کیا پس انہوں نے اپنی

(گذشتہ صفحہ کا باقیہ) ابن حبان کہتے ہیں کہ یہ غالی شیعہ تھا اور حدیث کے نقل کرنے میں کثیر الوہم تھے اس لئے جب یہ منفرد کسی حدیث کو نقل کریں تو ان کی روایت ناقابل احتجاج ہے۔ اکثر ائمہ نے ان کو ضعیف راویوں کی فہرست میں نقل کیا ہے۔ حافظ فرماتے ہیں ابن ماجہ نے کتاب الطہارۃ میں ان سے روایت نقل کی ہے (تہذیب ۸/۲) از مترجم

(۱) منہ کی ضمیر بدعتی کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی اس بدعتی سے روایت لینا جائز ہے جب تک کہ وہ اپنے مذہب کی طرف داعی نہ ہو اور سچا اور راست گو ہو اور امام بخاری نے بھی ایسے مبتدع سے روایتیں نقل کی ہیں جیسا کہ نووی کے کلام میں گذرا۔ اس ثابت بن ابی صفیہ راوی کو کسی نے بھی بخاری کے رواۃ میں ذکر نہیں کیا لہذا ثابت راوی سے روایت لینا امر اذنیس۔

دونوں ہتھیلیوں کو دھویا یہاں تک کہ ان کو صاف کر دیا پھر کئی تین مرتبہ فرمائی، ناک میں تین مرتبہ پانی ڈالا اور چہرے کو تین دفعہ دھویا، اپنے دونوں ہاتھوں کو تین دفعہ دھویا اور اپنے سر کا ایک مرتبہ مسح کیا (یہ حنفیہ کی دلیل ہے) اور پاؤں کو تین دفعہ دھویا (مٹھنوں تک) پھر کھڑے ہو گئے اور اپنے وضو کا ماہی پانی لیا اور وہ کھڑے ہو کر پیا اور پھر (حضرت علی رضی اللہ عنہ نے) ارشاد فرمایا کہ میں نے یہ پسند کیا کہ میں تمہیں دکھلاؤں کہ حضور ﷺ کے وضو کا طریقہ کس طرح تھا۔

وفی الباب: باب میں عثمان، عبد اللہ بن زید، ابن عباس، عبد اللہ بن عمر وعائشہ، ربیع اور عبد اللہ بن انیسؓ سے روایات ہیں۔

حدیث: حدثنا قتیبہ عن علی

قتیبہ سے جو روایت ہے اس میں عن ابی اسحق کے بعد عن عبد خیر ہیں انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا جس طرح ابو حنیہ سے روایت ہے لیکن عبد خیر راوی نے یہ الفاظ ذکر کیے ”جب وضو سے فارغ ہوئے تو وضو کے ماہی پانی کو اپنے ہاتھوں میں لیا اور اس کو پیا“

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث کو ابو اسحق ہمدانی نے عن ابی حنیہ اور عبد خیر اور الحارث تین راویوں سے نقل کیا۔ جبکہ زائدہ اور ابن قدامہ اور متعدد شاگردوں نے خالد بن علقمہ کے واسطے سے عن عبد خیر عن علی طویل حدیث وضو نقل کی اور یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ شعبہ نے اس حدیث کو خالد بن علقمہ سے نقل کیا تو ان کے اور ان کے والد کے نام میں غلطی کی اور کہہ دیا مالک بن عرفطہ۔ (خالد کے بجائے مالک اور علقمہ کے بجائے عرفطہ نقل کیا) ابو عوانہ نے عن خالد بن علقمہ عن عبد خیر عن علی نقل کیا ہے اور ابو عوانہ سے مالک بن عرفطہ بھی مروی ہے جس طرح شعبہ نے روایت کی ہے صحیح نام خالد بن علقمہ ہے۔

﴿تشریح﴾

اس باب سے غرض مصنف:

جب مصنف وضو کی کیفیت اور اس کے ایک ایک رکن کو بیان کر کے فارغ ہو گئے اور اعضاء مغسولہ اور مسح کو الگ الگ ذکر فرمادیا تو اب اس باب سے مقصود مصنف یہ ہے کہ آپ ﷺ کے اس وضو کو ذکر فرمائیں جس میں تمام ارکان و سنن یکجا ہو کر سامنے آجائیں اور امت اس کی اقتداء کرے اور اس روایت کے علاوہ دوسری روایات کو عوارض اور اعذار پر محمول کیا جائے گا۔ لہذا اس روایت میں جو وضو کا طریقہ ہوگا وہ سب سے عمدہ اور قابل وثوق و اعتماد ہوگا بمقابلہ دیگر روایات کے۔ نیز اس روایت میں ذکر ہے کہ سر کا مسح ایک دفعہ فرمایا تو اس سے صراحۃً معلوم ہو گیا کہ ماء واحد سے سر کا مسح ہوا تھا، لہذا جن روایات میں تکرار مسح کا ذکر ہے اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ماء واحد سے تکرار مسح ہوا تھا نہ کہ مختلف پانی سے (کہ ہر بار الگ پانی لیا ہو) اس طرح روایات میں تعارض ختم ہو جائے گا۔

حدیث باب سے استدلال احناف: قوله فغسل کفیه

لفظ کف لغت میں اگرچہ ہاتھ کے اندرونی حصہ (صرف ہتھیلی) کو کہتے ہیں لیکن یہاں مجازاً پورا ہاتھ مراد ہے۔ یعنی انگلیوں سے

لے کر گئے تک، نیز اس حدیث میں مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً کا ذکر ہے، اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ الگ الگ پانیوں سے تین دفعہ کلی اور ناک میں پانی ڈالا ہو ورنہ راوی مضمض واستنشق ثلاثاً ذکر کرتا، لفظ ثلاثاً کو مکرر ذکر نہ کرتا۔ عبد خیر راوی نے جوزیادی فشر بہ وهو قائم کے بعد ذکر کی ہے وہ اس کے قول احببت الخ کے قائم مقام ہے^(۱)۔

احببت الخ کا خلاصہ یہ ہے کہ^(۲) ابو خیر کہتے تھے کہ علی رضی اللہ عنہ نے وضو فرمایا تاکہ ہمیں تعلیم فرمائیں کہ آپ ﷺ کے وضو کا طریقہ کیا تھا پھر اس میں کھڑے ہو کر وضوء کا ماقبی پانی پینے کا ذکر فرمایا۔ (از مترجم: آئندہ عبارت سے حضرت گنگوہی ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں، وہ اشکال یہ ہے:

اشکال: اس روایت میں کھڑے ہو کر پانی پینے کا ذکر ہے حالانکہ دوسری روایات میں کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت ہے۔) کھڑے ہو کر وضو کا بقیہ پانی پینے کی غرض:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وضو کا طریقہ تعلیم فرمایا اور اس میں کھڑے ہو کر وضو کا بقیہ پانی پینے کا ذکر فرمایا حالانکہ دوسری روایت میں کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت ہے تو اس ممانعت والی روایت کو نبی تنزیہی پر محمول^(۳) کریں گے یا طبعی طور پر نقصان دہ ہونے کی وجہ سے منع فرمایا ہو یہ نبی شرعی نہیں ہے لہذا یہ کہا جائے گا کہ ممانعت اس وقت ہے جب بہت زیادہ پانی کھڑے ہو کر پی لیا جائے، تھوڑا سا پانی کھڑے ہو کر پینے میں کوئی نقصان نہیں پھر یہ بات یاد رکھیں کہ اس کے پینے سے برکت کا حاصل ہونا یہ اس کے منافی نہیں کہ اس پانی سے استنجاء جائز ہو جیسا کہ عوام اس پانی سے استنجاء کے عدم جواز کے معتقد ہیں۔

قال ابو عیسیٰ کی تشریح

وروی شعبہ هذا الحديث (عن خالد بن علقمة فاخطا في اسمه واسم ابیه فقال مالک بن عرفة)

یہ کوئی اضطراب^(۱) نہیں کہ حدیث کے صحیح یا حسن ہونے میں خلل ہو جائے بلکہ یہ تو ایک شخص کے نام میں غلطی ہے اور اضطراب

(۱) عبد خیر کے مقولہ کی تشریح: حضرت نے تو ایسا ہی ذکر فرمایا ہے لیکن مجھے یہ بات نہیں ملی صحیح بات یہی ہے کہ عبد خیر راوی کا مقولہ کان اذا فرغ یہ قائم مقام ہے ابو حنیفہ راوی کے قول ثم قام فاخذ فضل طهورہ کے (جیسا کہ کتاب سے ظاہر ہے) اصل میں ابو حنیفہ راوی اور عبد خیر راوی کی روایتوں میں کچھ فرق تھا تو مصنف نے اس فرق پر تنبیہ فرمادی رہا یہ قول ثم قال احببت۔۔۔ الخ تو یہ عبد خیر راوی کی روایت میں موجود ہے، جیسا کہ تمام کتب روایہ میں موجود ہے (لہذا فرق وہی ہے کہ عبد خیر کی روایت میں کان اذا فرغ من طهورہ اخذ من فضل طهورہ بکفہ فشر بہ کا جملہ ہے اور ابو حنیفہ کی روایت میں ثم قام فاخذ فضل طهورہ فشر بہ وهو قائم کا جملہ ہے اگلے جملے میں۔

(۲) حضرت کی تقریر میں یہی لفظ ہے صحیح بات یہ ہے کہ یہ لفظ عبد خیر ہے۔

(۳) ابن قیم اور علامہ شامی نے اس مسئلہ میں تفصیل نقل کی ہے اور عقرب دوسری جلد میں اس کا کچھ بیان آئے گا۔

(۴) یعنی ایسا اضطراب نہیں ہے جو کہ صحیح حدیث میں خلل ہو۔ علامہ سیوطی تذریب میں لکھتے ہیں کہ کبھی حدیث مضطرب ہونے کے ساتھ ساتھ صحیح بھی ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ ایک شخص کے نام اور اس کے والد کے نام اور نسبت میں اختلاف ہو لیکن وہ شخص ثقہ ہو لہذا حدیث کو صحیح کہا جائے گا اور یہ نام کا اضطراب نقصان دہ نہ ہوگا۔ انہی

وہ ہوتا ہے کہ کسی میں اختلاف ہو جائے نہ کہ اسم مختلف ہوں۔

باب فی النُّضْحِ بَعْدَ الْوُضُوءِ

باب ہے وضو کے بعد (کپڑے/رومالی) پر پانی چھڑکنے کا بیان

☆ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْظِيُّ وَاحْمَدُ بْنُ أَبِي غُنَيْدٍ اللَّهُ سَلَّمَ الْبَصْرِيُّ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو قَتِيبَةَ سَلَّمَ عَنْ قَتِيبَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَاشِمِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: جَاءَ نَبِيَّ جَبْرِيلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَضِحْ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ قَالَ: وَسَمِعْتُ مُحَمَّدًا يَقُولُ: الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْهَاشِمِيُّ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ.

قال وفي الباب عن أبي الحكم بن سفيان، وابن عباس، وزيد بن حارثة، وأبي سعيد الخدري، وقال بعضهم: سفيان بن الحكم، أو الحكم بن سفيان، وأظنُّوا في الحديث.

﴿ترجمہ﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جبریل امین میرے پاس تشریف لائے اور ارشاد فرمایا اے محمد (ﷺ) جب آپ وضو کر لیں تو کپڑے (رومالی) کو تر کر لیں۔
قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث غریب ہے میں نے امام بخاری سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ حسن بن علی الہاشمی راوی منکر الحدیث ہے

وفي الباب: باب میں ابوالحکم بن سفيان، ابن عباس، زيد بن حارثة اور ابو سعید سے روایات ہیں۔
بعض حضرات نے اس راوی کا نام سفيان بن الحكم لیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ راوی کا نام حکم بن سفيان ہے اور اس حدیث میں اضطراب ہے۔

﴿تشریح﴾

لفظ دو معنوں (۱) میں لفظی طور پر مشترک ہے پہلا معنی اس کا استنجا کرنا۔

(۱) باب فی النُّضْحِ بَعْدَ الْوُضُوءِ کی حدیث کی تشریح میں چار اقوال: راجح قول یہ ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے جبکہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ علماء نے اس حدیث کی شرح میں چار اقوال اختیار فرمائے ہیں:

۱۔ وضو کے بعد پانی کو عضو مخصوص پر ڈالو اور صرف مسح پر اکتفا نہ کرو بلکہ خوب پانی بہاؤ۔

۲۔ پیشاب سے اچھی طرح پاکی حاصل کرو کہ کار کر اور چھڑک کر۔

۳۔ شلوار کو تر کرنا مراد ہے۔ (باقیہ اگلے صفحے پر)

کیونکہ استنجاء میں بھی نضح (چھڑکنا) علی الذکر ہوتا ہے کہ عضو مخصوص پر پانی ڈالا جاتا ہے، دوسرا معنی: شلوار کے اس حصہ (رومالی) پر پانی ڈالنا جو حصہ عضو مخصوص سے ملا ہوا ہے، پہلے معنی سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ بول و براز کے بعد استنجاء کرنا ہر خاص و عام کو معلوم ہے اور قرآن عزیز میں اس کی ترغیب دی گئی ہے اور کئی روایتوں میں استنجاء کو مستحب قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے مصنف علام رحمہ اللہ نے اس ترجمۃ الباب میں نضح کے بعد، بعد الوضوء کی زیادتی کر کے اشارہ کیا ہے کہ حدیث باب میں نضح کا دوسرا معنی مراد ہے، کیونکہ نضح بمعنی استنجاء وضو سے پہلے ہوا کرتا ہے۔

نضح کے دو مشہور معنی اور مصنف کے نزدیک ایک معنی کی تعیین اور اس نضح سے غرض:

حدیث میں اذا توضأت کی تشریح پہلے معنی کے اعتبار سے یہ ہوگی کہ پیشاب کرنے کے بعد جب تمہارا وضو کا ارادہ ہو تو پہلے استنجاء کرو بعد میں وضو کرو اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یہ مطلب ہوگا کہ جب وضو کر چکو تو رومالی پر پانی چھڑک لیا کرو۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ نمازی اگر دوران نماز تری محسوس کرے تو اس کو شک پیدا ہو سکتا ہے تو اس دوسرے اور شک کو ختم کرنا مقصود ہے کہ یہ تری تو پانی کی ہے (نہ کہ پیشاب کا قطرہ)

ہاں یہ مسئلہ خوب یاد رکھیں کہ اگر نماز کے بعد معلوم ہوا کہ نماز کے دوران قطرہ آگیا تھا تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی اور اگر نماز کے دوران اسے قطرہ وغیرہ نکلنا محسوس ہوا لیکن وہ نماز پڑھتا رہا پھر نماز کے بعد معلوم ہوا کہ کچھ بھی نہ تھا صرف وہم تھا تو اس کی نماز صحیح ہو گئی، ہاں حدیث شریف میں مذکورہ نضح کا فائدہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں انسان نماز ادا کرتے ہوئے اطمینان اور خشوع و خضوع سے نماز میں مشغول رہے اور نماز میں وساوس کا شکار نہ بنے۔

واضطربوا فی هذا الحدیث کی تشریح

قوله واضطربوا فی هذا الحدیث

لفظ حدیث یہاں معنی لغوی میں ^(۱) استعمال ہوا ہے یعنی اس لفظ حکم بن سفیان یا سفیان بن حکم میں اضطراب واقع ہوا ہے یا حدیث سے اس کا اصطلاحی معنی بھی مراد ہو سکتا ہے کہ حدیث میں اس لفظ کی وجہ سے اضطراب واقع ہوا ہے۔ اضطراب کبھی تو متن حدیث میں ہوتا ہے کبھی سند میں۔ ^(۲)

(گزشتہ صفحہ کا مابقہ) ۴۔ پانی سے استنجاء کرنا مراد ہے۔ (ابھی مختصر)

مصنف کا میلان تیسرے معنی کی طرف ہے کیونکہ وضو کے بعد تو صرف ملن سراویل ہی کیا جاتا ہے اور نو دی نے اس معنی کو جہور کی طرف منسوب کیا ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو حکم بن سفیان سے مروی ہے کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ وضو فرمایا پھر ایک ہتھیلی میں پانی لے کر رومالی پر چھڑک لیا اور اس طرح کی مزید روایات موجود ہیں اور یہی معنی سب سے مشہور ہے۔

(۱) حدیث لغت میں قدیم کی ضد ہے اس کا اطلاق بات کہنے پر ہوتا ہے خواہ بات تھوڑی ہو یا زیادہ کدلا فی شرح الشرح للنخبة لہذا حدیث سے اس کا لغوی معنی مراد لینے میں کوئی قباحت نہیں۔

(۲) کبھی اضطراب سند میں واقع ہوتا ہے کبھی متن میں، اور کبھی سند اور متن دونوں میں جیسا کہ اہل مصطلح الحدیث نے اس کی تفصیل ذکر کی ہے یہاں پر اضطراب فی السند ہے اور علامہ سیوطی نے تدریب میں اضطراب فی السند کی مثال میں اس حدیث کو پیش کیا ہے پھر فرماتے ہیں کہ یہاں اس مسئلہ میں دس اقوال ہیں پھر اس کی تفصیل ذکر فرمائی فار جمع الیہ لو شئت۔

بَابُ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ

باب ہے وضو کو اچھی طرح کرنے کے بیان میں

☆ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَلَا أَدْلِكُكُمْ عَلَى مَا يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا وَيَرْفَعُ بِهِ الدَّرَجَاتِ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: إِسْبَاغُ الْوُضُوءِ عَلَى الْمَكَارِهِ، وَكَثْرَةُ الْخُطَا إِلَى الْمَسَاجِدِ، وَانْتِظَارُ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَذَلِكَُمُ الرِّبَاطُ.

☆ وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَلَاءِ نَحْوَهُ، وَقَالَ قُتَيْبَةُ فِي حَدِيثِهِ: فَذَلِكَُمُ الرِّبَاطُ، فَذَلِكَُمُ الرِّبَاطُ ثَلَاثًا.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن علي وعبد الله بن عمرو وابن عباس، وعبيدة. وَيُقَالُ عَبِيدَةُ. بن عمرو. وعائشة، وعبد الرحمن بن عائش الحضرمي، وأنس.

قال ابو عيسى: وحديث ابى هريرة في هذا الباب حديث حسن صحيح. والعلاء بن عبد الرحمن هو ابن يعقوب الجهنني الحرفي وهو ثقة عند اهل الحديث.

ترجمہ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کیا میں تمہیں وہ کام نہ بتلاؤں جن کاموں کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹا دیتے ہیں اور ان کے ذریعے سے درجات کو بلند فرماتے ہیں؟ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیوں نہیں۔ آپ نے فرمایا باوجود مشقتوں کے وضو مکمل طریقے پر کرنا اور مسجدوں کی طرف زیادہ آتے جاتے رہنا، اور ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا۔ یہی رباط (یعنی دشمن کے خلاف سرحد پر پہرہ دینا) ہے۔

حدیث نمبر ۲: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ..... عَنِ الْعَلَاءِ نَحْوَهُ

حضرت علاء سے اسی طرح مروی ہے اور قتیبہ نے جو روایت نقل کی ہے اس میں قتیبہ نے کہا کہ حضور ﷺ نے تین

مرتبہ یہ ارشاد فرمایا فذلکم الرِّبَاطُ. فذلکم الرِّبَاطُ. فذلکم الرِّبَاطُ

وفی الباب: باب میں علیؓ اور عبد اللہ بن عمروؓ، ابن عباسؓ، عبیدہ بن عمرؓ، عائشہؓ عبد الرحمن بن عائشؓ اور انسؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور علاء بن عبد الرحمن یہ ابن یعقوب الجہنی ہیں اور وہ محدثین کے یہاں ثقہ راوی ہیں۔

تشریح

ألا أدلکم سے خطاب کا مقصد

قوله ألا أدلکم

اس طرح سوال کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ تاکید کے ساتھ اس بات کو خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے کیونکہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ اتنے تھوڑے عمل پر اتنا زیادہ ثواب کیسے مل سکتا ہے تو خیال ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس حدیث سے مقصود صرف ترغیب دینا ہے اور اس سے مراد مجازی معنی ہیں نہ کہ حقیقی معنی لیکن جب صحابہ نے خود پوچھا اور اپنی رغبت کا اظہار فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسباغ الوضوء الخ ذکر فرمایا یعنی جس وقت میں پانی ٹھنڈا ہو، ہوا چل رہی ہو تو اس وقت وضو کے تمام فرائض و سنن اور آداب کو بجالانا بہت مشکل اور مشقت والا عمل ہے۔

و كثرة الخطاء یہ خطوۃ کی جمع ہے۔

الى المساجد

یا تو یہ مطلب ہو کہ مسجد کے دور ہونے کی وجہ سے اس کے قدم زیادہ پڑتے ہیں یا فرائض اور نوافل پڑھنے کے لئے یہ شخص تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد مسجد کی طرف چلتا ہے۔ جس کے سبب اس کے قدم زیادہ ہو جاتے ہیں۔

حدیث میں مذکور رباط کی تشریح

فذلکم الرباط

اس^(۱) میں اسی تیسری صفت کی طرف اشارہ ہے۔ رباط کا لغوی معنی گھوڑوں کو باندھنا لیکن یہاں پر مراد یہ ہے کہ سرحدوں کی حفاظت میں گھوڑے باندھ کر چوکس رہنا اور یہ جہاد کے سب سے اعلیٰ مرتبوں میں سے ہے اگرچہ جہاد سارا کا سارا ہی سراپا خیر ہے کیونکہ مجاہد ایک متعین وقت تک دشمن سے جنگ کرتا ہے پھر اس کے علاوہ کے اوقات اس کے فارغ ہو جاتے ہیں اور اس میں وہ اطمینان و سکون حاصل کرتا ہے لیکن جو شخص سرحد پر چوکس کھڑا ہو کسی وقت ایک لمحہ کے لئے بھی دشمن سے مأمون و بے خوف نہیں ہوتا کیونکہ دشمن کی سرحد اور زمین ملی ہوئی ہوتی ہے مسلمانوں کی سرحد سے..... یہاں پر اس حدیث میں منظر صلاۃ کو مرابط کے ساتھ تشبیہ دی، وجہ شبہ ظاہر ہے کہ جو شخص مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھا ہوتا ہے یہ بھی اپنے اس نفس سے جہاد کرتا ہے جو اس کو مسجد سے نکل جانے پر ابھارتا ہے اور دنیوی مشاغل کی طرف یہ نفس رغبت دلاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ فذلکم الرباط کا مرجع امور ثلاثہ کا مجموعہ ہو، فافہم وباللہ التوفیق۔

وضو سے کون سے گناہ معاف ہوتے ہیں

پھر یہ بات یاد رکھیں کہ یمحو اللہ به الخطایا میں محو (مٹانے) سے مراد یہ ہے کہ^(۲) گناہ اعمال سے گناہ مٹا دیئے جاتے

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں: اس جملہ سے مقصود اللہ تعالیٰ کا فرمان یا یایہا الذین امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی میں اس معنی کو بالجزم بیان فرمایا ہے۔

ہیں۔ لوح محفوظ سے مٹانا مراد نہیں ہے پس نامہ اعمال میں فرشتوں نے جو گناہ درج کئے ہوتے ہیں وہ مٹ جاتے ہیں۔ نیز اس گناہ کے جو اثرات اس کے دل اور چہرے پر لگ گئے تھے..... جس کا پاک رو میں اور ملائکہ مشاہدہ کرتے ہیں۔ اگرچہ ہم نہیں دیکھ سکتے۔ وہ بھی مٹ جاتے ہیں..... خطایا سے مراد جو بھی گناہ انسان کرتا ہے خواہ وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور تمام حقوق اللہ سب خطایا میں داخل ہیں، رہے حقوق العباد تو ندامت کے سبب وہ گناہ معاف تو ہو جاتا ہے لیکن صرف ندامت سے بندے کا حق معاف نہیں ہوتا کیونکہ توبہ نام ہے اپنے کئے ہوئے فعل سے رجوع کرنے کا لہذا حقوق العباد میں توبہ اس وقت تحقق ہوگی، جب اہل حق تک ان کا حق پہنچا دے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ نفس ندامت کافی نہ ہوگی۔

یہ بات یاد رکھیں کہ گناہ اور حق مالی دوا لگ الگ چیزیں ہیں۔ اور حقوق العباد کے غصب کی صورت میں یہ دونوں چیزیں موجود ہیں۔ پہلا حق گناہ، یہ حق اللہ ہے اس لئے ندامت اور استغفار سے معاف ہو جائے گا۔ لیکن دوسرا حق مالی حقوق العباد کی قبیل سے ہے، اس لئے وہ صرف توبہ سے معاف نہ ہوگا، فاحفظ وباللہ التوفیق۔

وَعُبَيْدَةُ وَيُقَالُ عُبَيْدَةُ بْنُ عَمْرٍو

پہلا عبیدہ مصغر ہے جبکہ دوسرا بروزن کَرِیمہ مکبر ہے۔

بَابُ الْمُنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضْوءِ

☆ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكِيعٍ بْنُ الْجَرَّاحِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ حُبَابٍ عَنْ أَبِي مُعَاذٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِرْقَةٌ يُنِيفُ بِهَا بَعْدَ الْوُضْوءِ.

قال: وفي الباب عن مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ.

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا رِشْدِينُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنْعَمٍ عَنْ عُتْبَةَ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ نُسَيْبٍ. عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَنَمٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرَفِ ثَوْبِهِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث غريب واسناده ضعيف. وَرِشْدِينُ بْنُ سَعْدٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَنْعَمٍ الْإِفْرِيقِيُّ يُضَعَّفَانِ فِي الْحَدِيثِ.

قال ابو عيسى: حديث عائشة ليس بالقائم ولا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء.

وَأَبُو مُعَاذٍ يَقُولُونَ: هُوَ سُلَيْمَانُ بْنُ أَرْقَمَ. وَهُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ.

وَقَدْ رَخَّصَ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ فِي التَّمْنُدْلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ.

وَمَنْ كَرِهَهُ إِنَّمَا كَرِهَهُ مِنْ قَبْلِ أَنَّهُ قِيلَ: إِنَّ الْوُضُوءَ يُوزَنُ، وَرَوَى ذَلِكَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ وَالزُّهْرِيِّ.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمِيدٍ الرَّازِيُّ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ قَالَ: حَدَّثَنِيهِ عَلِيُّ بْنُ مُجَاهِدٍ عَنِّي وَهُوَ عِنْدِي ثِقَةٌ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: إِنَّمَا أَكْرَهُ الْمُنْدِلَ بَعْدَ الْوُضُوءِ لِأَنَّ الْوُضُوءَ يُوزَنُ.

باب ہے وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کا بیان

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ایک کپڑا تھا، آپ اس سے وضو کے بعد اعضاء وضو پونچھ لیتے تھے۔

وفی الباب: باب میں معاذ بن جبل سے روایت ہے

حدیث نمبر ۲: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ

(امام ترمذی نے وفی الباب میں جو معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ذکر کی تھی یہاں اس روایت کو نقل کر رہے

ہیں) معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے وضو کیا اور اپنے چہرے کو اپنے کپڑے کے کنارے سے پونچھ لیا۔

قال ابو یسئیل: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کی سند ضعیف ہے (اس میں دوراوی ضعیف ہیں) ایک رشدین بن سعد اور دوسرے عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی۔ (یہ کلام معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت پر ہے)

قال ابو یسئیل: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کی سند متصل نہیں ہے۔ اور حضور ﷺ سے اس باب میں کوئی صحیح حدیث مروی نہیں۔ اور ابو معاذ سلیمان بن ارقم کی کنیت ہے اور محدثین کے یہاں ضعیف راوی ہے۔

وقد رخص اهل علم کی ایک جماعت نے رخصت دی ہے کہ وضو کے بعد تولیہ استعمال کرنے کی اجازت ہے اور جن اہل علم نے اس کو مکروہ سمجھا وہ اس لیے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ وضو کے پانی کا وزن کیا جائے گا۔ اور یہ بات سعید بن المسیب اور امام زہری سے مروی ہے۔

حدیث: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ

جریر راوی کہتا ہے کہ علی بن مجاہد نے مجھے حدیث سنائی۔ میرے ہی واسطے سے اور علی بن مجاہد میرے نزدیک ثقہ ہے۔ وہ ثعلبہ سے نقل کرتا ہے اور ثعلبہ زہری سے نقل کرتے ہیں کہ زہری نے کہا کہ میں نے وضو کے بعد تولیہ کے استعمال کو اس لیے مکروہ جانا کیونکہ وضو کے پانی کا وزن کیا جائے گا۔

﴿تشریح﴾

حدیث المسح بالمندیل: علماء کرام کے ^(۱) اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ خفیہ کے نزدیک آپ ﷺ کا رومال سے اعضاء وضو کو پونچھنا بیان جواز کے لئے ہے اور یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ ماء مستعمل ناپاک نہیں ہوتا نہ ناپاک کرتا ہے (ورنہ اپنے جسم کو کپڑے سے نہ پونچھتے) ہاں اس پانی سے نجاست حکمی زائل نہیں ہو سکتی اور اگر یہ غیر مستعمل پانی کے ساتھ مل جائے تو یہ نظافت کے منافی ہوگا لیکن جب تک ماء مستعمل کا غلبہ نہ ہو تو وہ پانی کو ناپاک نہیں کرتا۔ وجہ یہ ہے کہ ظاہری نجاست ^(۲) باطنی حکم کو ثابت نہیں کرتی اور باطنی نجاست ظاہری حکم ثابت نہیں کرتی لہذا ماء مستعمل میں جب کوئی نجاست نہ گرے جو ظاہری نجاست کے قبیل سے ہو تو ظاہر کے اعتبار سے اس پر ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگے گا۔ بلکہ اس کے ذریعہ نجاست حقیقیہ ظاہرہ کا ازالہ کیا جاسکتا ہے ہاں باطنی طور پر (جو کہ ہم سے پوشیدہ امر ہے) اس سے گناہوں کی نجاست زائل کی گئی ہے لہذا اس پانی سے گناہوں کی نجاست کو دوسری دفعہ زائل نہیں کیا جاسکتا۔ (یعنی وضو اور غسل کرنا صحیح نہیں) جیسا کہ جس پانی سے ایک دفعہ نجاست حقیقی زائل کر دی گئی ہو اس سے دوسری دفعہ نجاست حقیقی زائل کرنا صحیح نہیں۔

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں علماء کے اس مسئلے میں ۱۳ اقوال ہیں

- ۱۔ وضو اور غسل دونوں میں تولیے کا استعمال جائز ہے۔ امام مالک اور سفیان ثوری نے اس کو اختیار کیا ہے۔
- ۲۔ وضو اور غسل دونوں میں تولیے کا استعمال مکروہ ہے۔ یہ ابن عمر، ابن ابی سلیٰ اور امام شافعی کے تلامذہ میں سے ابو حامد کا مذہب ہے۔
- ۳۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک وضو کے بعد تولیے کا استعمال مکروہ ہے، غسل کے بعد مکروہ نہیں۔ اعمش کہتے ہیں کہ وضو کے بعد ابن عباس تولیے کا استعمال اس لئے مکروہ کہتے تھے کہ اس کو عادت نہ بنالیا جائے۔
- صحیح قول یہ ہے کہ وضو کے بعد تولیے کا استعمال جائز ہے، پھر وہ روایات ذکر فرمائیں جن سے تاہید جواز حاصل ہوتی ہے۔ پھر ابن العربی فرماتے ہیں کہ ترمذی نے مکروہ ہونے کی روایت جو ذکر کی ہے کہ وضو کے پانی کا وزن کیا جاتا ہے، یہ روایت ضعیف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وزن ہونا اس کے پونچھنے کے منافی نہیں۔ اتنی
- صاحب درمختار نے تولیے کے استعمال کو وضو کے آداب میں سے شمار کیا ہے اور علامہ شامی نے اس مسئلہ کو خوب تفصیل سے نقل کیا ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء سے اس مسئلہ کے ذیل میں پانچ قول مروی ہیں:
- ۱۔ سب سے مشہور یہ ہے کہ تولیہ استعمال نہ کرنا مستحب ہے۔
- ۲۔ تولیے کا استعمال مکروہ ہے۔
- ۳۔ مباح ہے۔
- ۴۔ تولیے کا استعمال مستحب ہے۔
- ۵۔ گرمی میں مکروہ اور سردی میں مباح ہے۔ اتنی
- علامہ عینی نے رومال اور تولیے کے استعمال کے متعلق اور بہت سی روایات ذکر کی ہیں۔

(۲) اس پر اشکال یہ ہے کہ جس پانی میں ظاہری نجاست گرمی ہو اس سے وضو کرنا جائز ہو حالانکہ مسئلہ اس طرح نہیں ہے۔ ہاں یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ ایک عارض کی وجہ سے وضو ناجائز ہے، وہ یہ ہے کہ وضو کے پانی میں نجاست حقیقی اور حکمی سے پاک ہونا ضروری ہے جیسا کہ اس پانی میں یہ شرط ہے کہ ایسی جامد اشیاء سے خالی ہو جو کہ پانی کی طبیعت، رقت و سیلان کو ختم کر دے (اس لئے اس پانی سے وضو ناجائز ہے)۔

ماء مستعمل سے نجاستِ حقیقی زائل کر سکتے ہیں نہ کہ حکمی

امام صاحبؒ کے مذہب میں یہی روایت قابلِ اعتماد ہے کہ ماء مستعمل طاہر غیر مطہر ہے لہذا اس پانی سے نجاستِ حقیقیہ دور کر سکتے ہیں نہ کہ نجاستِ حکمیہ، لہذا جہاں مقصود نجاست کو اس کے محل سے دور کرنا ہے تو اس ماء مستعمل کو استعمال کر سکتے ہیں (نجاستِ حقیقیہ کے ازالہ کے لئے) اور جہاں ازالہ نجاست مقصود نہ ہو بلکہ طہارتِ حکمی مقصود ہو تو اس ماء مستعمل کو استعمال کرنا جائز نہیں (یعنی وضو اور غسل میں ماء مستعمل استعمال نہیں ہو سکتا)۔

وقد رخص قوم

اس جماعت کے نزدیک تولیہ کے استعمال میں کوئی کراہت نہیں بخلاف آنے والی^(۱) جماعت کے یہاں کہ ان کے نزدیک تولیہ کا استعمال کراہتِ تحریمی کے قریب قریب ہے..... یہ بات جان لیں کہ اس پانی کا وزن ہوتا ہے جو پانی عضو سے ملا ہو^(۲) اور جو

(۱) اصل مخطوطہ میں الاتین ذکرُہم: الاتین جمع کا صیغہ ہے حالانکہ قواعد کی رو سے لاتی ذکر ہم ہونا چاہئے کیونکہ آگے صرف ایک مذہب کا بیان ہے لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ مضاف نے مضاف الیہ سے جمع کا معنی لے لیا ہو (اس لئے اتین جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے)

مضاف، مضاف الیہ سے اٹھارہ (۱۸) اشیاء اخذ کرتا ہے

قال شارح الاشباہ

میں نے ان چیزوں کو شمار کیا جن میں مضاف مضاف الیہ سے فائدہ حاصل کرتا ہے (مثلاً اگر مضاف الیہ معرف ہو تو مضاف بھی معرف ہو جاتا ہے) تو وہ تقریباً اٹھارہ اشیاء تھیں۔ مجھ سے پہلے کسی نے اتنی اشیاء کو بیان نہیں کیا کیونکہ جمال بن ہشام نے مفتی میں دس وجوہ ذکر کی ہیں اور جلال الدین سیوطی نے الاشباہ والنظائر الخو یہ میں تیرہ وجوہ ذکر کی ہیں۔ میں نے ان کو چند اشعار میں جمع کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

ثمان وعشر يكتسبها المضاف من	مضاف اليه فاستمعها مفصلاً
لتعريف تخصيص وتخفيف بعده	بناء واعراب وتصغير قد تلا
وتذكير تانيث وتصدر بعده	ازالة قبسح والتجوز يا فلا
لفظية جنسية مصدرية	وشرط وتنكير فلا تكت مهملاً
وتثنية جمع وقلتم جمعنا	صحيحاً من الادواء على رغم من فلا

مضاف، مضاف الیہ سے اٹھارہ اشیاء اخذ کرتا ہے پس اس کو تفصیل سے سن لو

۱۔ تعریف (معرفہ ہونا)۔ ۲۔ تخصیص۔ ۳۔ تخفیف۔ ۴۔ مثنیٰ ہونا۔ ۵۔ معرب ہونا۔ ۶۔ تصغیر۔ ۷۔ ذکر ہونا۔ ۸۔ مؤنث ہونا۔ ۹۔ صدارت کلام کا تقاضہ کرنا۔ ۱۰۔ فتح کا ازالہ کرنا۔ ۱۱۔ مجاز کی نفی کرنا (اے فلا نے)۔ ۱۲۔ اور ظرف واقع ہونا۔ ۱۳۔ مصدر ہونا۔ ۱۴۔ جنس واقع ہونا۔ ۱۵۔ اشرط واقع ہونا۔ ۱۶۔ نکرہ ہونا لہذا تم مہمل نہ سمجھ بیٹھو۔ ۱۷۔ مثنیہ واقع ہونا۔ ۱۸۔ جمع واقع ہونا۔ یہ اٹھارہ مقامات پورے ہو گئے اگرچہ بعض رکھنے والے کی ناک خاک آلود ہو۔ (یعنی اگر مضاف الیہ میں مثلاً تعریف ہے، تو مضاف بھی معرف ہوگا اگر مضاف الیہ جمع ہے جیسا کہ یہاں ہے تو مضاف بھی جمع ہوگا الخ)

(۲) یہ کلام زیادہ رائج ہے کیونکہ سیوطی لکھتے ہیں کہ تمام نے اپنے فوائد میں اور ابن عساکر نے تاریخ میں مقاتل بن حیان عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرۃ کی سند سے مرفوعاً نقل کیا ہے جس نے وضو کر کے صاف کپڑے سے اعضاء کو سکھایا تو کوئی حرج نہیں اور جس نے تولیہ استعمال نہ کیا تو یہ فعل افضل ہے کیونکہ وضو کا پانی دوسرے تمام اعمال کے ساتھ قیامت کے دن وزن کیا جائے گا۔ اٹھی۔

لہذا اس حدیث سے دعویٰ (ترک مندی کی انفضلیت پر) اس وقت ثابت ہوگا جب اس ماء موزون سے وہ پانی مراد لیا جائے جو کہ عضو سے ملا ہوا ہو کیونکہ جو پانی زمین پر گر چکا اس کے پونچھے کا کوئی مطلب ہی نہیں آتی۔

پانی بہہ جائے تو وہ غسلہ بن جاتا ہے۔

مستحب اور خلافِ اولیٰ میں کیا فرق ہے؟

یہ بات جان لینی چاہئے کہ مستحب اور مکروہ (خلافِ اولیٰ) میں فرق ایک مشکل کام ہے^(۱) کیونکہ دونوں کی تعریفیں ملتی رہتی ہیں مستحب کی تعریف ان بہت سے افعال پر صادق آتی ہے جن کو آپ علیہ السلام نے بیانِ جواز کے لئے کیا ہو حالانکہ ان کا نہ کرنا افضل ہے (لیکن مستحب کی تعریف ان پر بھی صادق آرہی ہے) تو اس میں فرق یہ ہے کہ خلافِ اولیٰ وہ کام کہلاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل کو ایک یا دو دفعہ کیا ہو اس کے ممنوع ہونے کے جاننے کے بعد..... یا یہ فعل اس لئے فرمایا کہ اس کو ممنوع قطعی نہ سمجھا جائے..... اور مستحب عمل وہ کہلاتا ہے جس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثواب حاصل کرنے کے لئے کیا تھا پھر اس فعل کو اس لئے چھوڑ دیا کہیں یہ فعل لازمی نہ قرار دیا جائے (یہ ترک بطور شفقت کے ہوگا کمافی الترویح) یا یہ حد واجب کو نہ پہنچ جائے ورنہ امت مشقت میں پڑ جائے گی تو یہ فعل مستحب قرار دیا جائے گا تو اس دوسری صورت میں فعل کو ترک کیا حالانکہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام فعل کرنا چاہتے تھے اور پہلی صورت میں ترک فعل ہی مرغوب تھا کہ یہ فعل نہ کرنا چاہئے (اور جو کیا وہ بیانِ جواز کے لئے کیا جیسا کہ بول قائمہ۔ از مترجم) تو یہ فعل کرنا امت کے لئے مناسب نہیں (اس معنی میں اس کو مکروہ کہیں گے) لیکن یہ فرق وہی شخص کر سکتا ہے جس کو احادیث میں خوب رسوخ حاصل ہو اور اس نے خوب تلاش اور ڈھونڈ کر یہ فیصلہ کیا ہو (کہ یہ فعل تو بیانِ جواز کے لئے تھا اور وہ فعل بیانِ استحباب کے لئے)۔

الوضوء یوزن حدیث کے الفاظ ہیں۔

الوضوء یوزن یہ حدیث کا^(۲) جزو ہے، رہا اس کا زہری اور سعید ابن المسیب کا قول ہوتا تو یہ حدیث ہونے کے منافی نہیں کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جو حکم غیر مد رک بالرائی موقوف ہو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ نیز یہ حدیث ماء مستعمل کی طہارت پر دلالت کرتی ہے۔

حدثنیہ علی بن مجاہد عنی کی تشریح:-

قولہ حدثنیہ علی بن مجاہد

جریکو آخر عمر میں نسیان کا عارضہ لاحق ہو گیا تھا لہذا ان کا مقصد یہ ہے کہ اس پر تنبیہ کر دیں کہ اس روایت کو علی بن مجاہد (جو کہ میرے شاگرد ہیں) مجھ سے نقل کرتے ہیں تو شروع میں حدیث کی سند اس طرح تھی حدثنی علی بن مجاہد قال حدثننا جریو

(۱) یعنی مستحب وہ ہوتا ہے جس کو آپ علیہ السلام نے ایک دفعہ یا چند دفعہ کیا ہو پھر اس کو چھوڑ دیا ہو تو یہ تعریف آپ علیہ السلام کے ان افعال پر بھی صادق آتی ہے جن کو ایک دفعہ یا چند دفعہ بیانِ جواز کے لئے کیا ہو ان میں فرق یہ ہے۔

(۲) علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس روایت کو تپیکتی نے شعب الایمان میں صاحب کنز العمال ہندی کے طریق سے نقل کیا ہے اس میں کل قطرۃ تو وزن کا لفظ ہے اور جو لفظ زہری نے ذکر کیا ہے مرفوعاً بھی منقول ہے پھر انہوں نے مقاتل بن حیان کی اس حدیث کو ذکر کیا ہے جس کا ابھی بیان گزرا ہے۔

عن ثعلبه عن الزهري تو علی شاگرد تھے اور جریر استاد پھر آخری عمر میں جریر نے اس روایت کو مجاہد^(۱) سے نقل کیا تو سند اس طرح ہوئی: حدثنا محمد بن حمید قال حدثنا جریر قال حدثنا علی بن مجاهد قال حدثنا جریر عن ثعلبه عن الزهري (تو اب جریر استاد بھی ہیں اور شاگرد بھی) علی بن مجاہد۔ چونکہ ثقہ ہیں تو ان کے استاد جریر نے ان کی اس روایت کو قبول کر لیا اگرچہ انہیں وہ یاد نہ رہی^(۲) فافہم۔ یہاں پر بعض حضرات نے جن کو فقہ حدیث کے ساتھ کوئی مناسبت ہی نہیں ایک عجیب و غریب کارنامہ انجام دیا ہے وہ اس طرح کہ لفظ عثی کو انہوں نے عنین پڑھا ہے تو عبارت ہوئی فقال علی بن مجاهد عنین عین کے کسرہ اور نون کی تشدید کے ساتھ اور مطلب یہ لکھا کہ علی راوی اگرچہ عنین تھے عورتوں کے پاس جانے پر قادر نہ تھے لیکن ثقہ فسبحان اللہ [علی هذا الجهل الفاضح] (اس نری جہالت پر صدمہ افسوس)

باب ما يقال بعد الوضوء؟

باب ہے وضو کے بعد کوئی دعا پڑھی جائیگی

☆ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيِّ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ عَنْ معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد الدمشقي عن أبي إدريس الخولاني، وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضْوءَ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِينَ، وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِينَ: فُتِحَتْ لَهُ ثَمَانِيَةُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَنَسٍ، وَعُقْبَةَ بْنِ غَامِرٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عُمَرَ قَدْ خُولِفَ زَيْدُ بْنُ حُبَابٍ فِي هَذَا الْحَدِيثِ. قَالَ: وَرَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ وَغَيْرُهُ عَنْ معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس عن عُقْبَةَ بْنِ غَامِرٍ عَنْ عُمَرَ، وَعَنْ أَبِي عثمان عن جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ عَنْ عُمَرَ وَهَذَا حَدِيثٌ فِي اسناده اضطراب لا يصح عن النبي ﷺ فِي هَذَا الْبَابِ كَثِيرٌ

(۱) متن کی تصحیح: اصل مخطوطہ میں یہ لفظ مجاہد لکھا ہے لیکن صحیح عبارت یہ ہے کہ جریر نے اس روایت کو علی بن مجاہد سے نقل کیا۔

(۲) مسئلہ روایت بعد النسیان

حافظ شرح الحجۃ میں لکھتے ہیں: اگر ایک راوی ایک شیخ سے حدیث نقل کرتا ہے اور شیخ اس روایت کا انکار کر دیتا ہے پس اگر انکار کرنا یقینی طور پر ہوتا ہے یا اس طور کہ شیخ راوی سے کہے کہ تم نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے یا اس روایت کو تو میں نے تم سے نقل ہی نہیں کیا تو یہ حدیث ناقابل قبول ہوگی کیونکہ ان دونوں راویوں میں سے ایک راوی جھوٹا ہے (لیکن وہ غیر متعین ہے) لیکن اسی طرح تکذیب کرنے سے راوی کی عدالت مجروح نہ ہوگی کیونکہ یہاں تعارض ہے (کہ ایک جہت سے یہ راوی جھوٹا ہے تو دوسری جہت سے سچا۔ از مترجم) اگر یہ تکذیب احتمالی طور پر ہے (یہ دوسری شق کا بیان ہے) (ہاں طور کہ راوی کہے مجھے یہ روایت یاد نہیں وغیرہ) تو اصح قول کے مطابق اس حدیث کو قبول کیا جائے گا کیونکہ یہ کہا جائے گا کہ شیخ روایت کو نقل کر کے بھول گئے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ روایت ناقابل قبول ہے اسی نوع کے متعلق دارقطنی نے کتاب "من حدیث ونسی" لکھی ہے۔

شئیء۔

قال محمد و أبو ادريس لم يسمع من عمرَ شَيْئاً.

عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو آدمی وضو کرے اور اچھے طریقے پر کرے پھر کہے اشہد ان لا اله الا الله وحده، لا شریک له، واشہد ان محمدا عبده، ورسوله، اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين“ تو اس کے لیے جنت کے آٹھ دروازے کھول دیے جاتے ہیں جس دروازے سے چاہے وہ داخل ہو۔

وفی الباب: باب میں انس اور عقبہ بن عامر سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی حدیث میں زید بن حباب راوی کی مخالفت کی گئی ہے (اور مخالفت اس طرح کی گئی کہ) عبد اللہ بن صالح وغیرہ نے معاویہ بن صالح عن ربیعہ بن یزید عن ابی ادريس عن عقبہ بن عامر عن عمر کی سند سے نقل کیا اور عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عمر کی سند سے اس حدیث کو نقل کیا۔ اور اس کی سند میں اضطراب ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس باب میں کچھ زیادہ صحیح حدیث مروی نہیں (جولائق اعتماد ہو) قال محمد: امام بخاری کہتے ہیں کہ ابو ادريس کا عمر رضی اللہ عنہ سے سماع نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾

سند کی ضروری وضاحت

قوله عن ربیعہ بن یزید

یہ جملہ عن ابی عثمان (جو آگے آ رہا ہے) کے لئے معطوف علیہ ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ عقبہ بن عامر اور ابو عثمان درجہ میں ایک ہیں جیسا کہ ظاہر سے سمجھ میں آ رہا ہے بلکہ ہم نے بتلادیا کہ اس (ابو عثمان) کا عطف ربیعہ بن یزید پر ہے اسی طرح عن معاویہ بن صالح عن ربیعہ بن یزید

عن ابی ادريس عن عقبہ بن عمرو عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عمر (تو یہاں بھی عن ابی عثمان کا عطف عن ربیعہ بن یزید پر ہے یہ دونوں ایک ہی درجہ میں ساتھی ہیں نہ کہ عن ابی ادريس پر جس سے یہ سمجھ میں آ رہا ہے کہ ابو ادريس اور ابو عثمان ایک درجہ میں ہیں جو کہ غلط ہے۔ از مترجم) یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید بن حباب سے اس سند میں دو جگہ غلطی ہوئی کہ حضرت عمر سے دونوں راوی (عقبہ بن عامر اور جبیر بن نفیر) دونوں کو ہی چھوڑ دیا (یہ ایک غلطی ہوئی) دوسری غلطی یہ کہ ابو ادريس کو ابو عثمان کا شریک بنا دیا تو گویا دونوں ایک ہی استاد کے شاگرد ہوئے حالانکہ دونوں نے الگ الگ اساتذہ سے روایتیں لی ہیں اور ان دونوں

(۱) متن کی تصحیح اصل مخطوطہ میں یہی عبارت ہے: صحیح عبارت (ابو عثمان اور) ابو ادريس ایک ہی درجہ میں ہوں پھر یہ بات یاد رکھیں کہ لفظ اشہد تمام ہندی نسخوں میں دونوں جگہ حدیث میں موجود ہے لیکن مصری نسخے میں دوسری جگہ لفظ اشہد کی نفی فرماتے ہیں۔ اسی طرح صاحب مشکوٰۃ بھی دوسری جگہ لفظ اشہد کی نفی فرماتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں اس روایت کو ترمذی نے اپنی جامع میں نقل کیا ہے لیکن لفظ ”ان محمدا“ سے پہلے لفظ اشہد ذکر نہیں کیا۔ اتنی

کے درمیان کئی واسطے ہیں کیونکہ ربیعہ اور ابو عثمان نے اس روایت کو اپنے شاگرد معاویہ بن صالح کو سنایا لیکن^(۱) ربیعہ اور ابو عثمان نے ایک ہی استاد سے یہ حدیث نہیں سنی بلکہ ابو عثمان نے اس حدیث کو جبیر سے نقل کیا ہے اور ربیعہ نے اس حدیث کو ابو ادریس سے نقل کیا ہے امام نووی نے مسلم کی شرح میں لکھا ہے^(۲) کہ جس کے الفاظ یہ ہیں کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ ”وحدثنی ابو عثمان“ کا قائل کون ہے پس بعض نے اس کا قائل معاویہ بن صالح کہا ہے اور بعض نے ربیعہ کہا ہے۔ صحیح قول پہلا ہے۔ پس معاویہ دونوں سندوں سے روایت کرتے ہیں۔

پہلی سند: معاویہ عن ربیعہ عن یزید عن ابی ادریس عن عقبہ ہے

دوسری سند: معاویہ عن ابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن عقبہ ہے انتھی فافہم وتذکر

وقوله کثیر شیء

یعنی قابل اعتماد کوئی صحیح روایت اس باب میں نہیں ہے لیکن یہ مصنف کی بھول ہے کیونکہ حدیث باب کو امام مسلم نے اپنی صحیح میں سند جید^(۳) کے ساتھ نقل کیا ہے۔

باب الوضوء بالمُدِّ

☆ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَا حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي رِيْحَانَةَ عَنْ سَفِينَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ وَيَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ.

قال: وفي الباب عن عائشة، وجابر، وأنس بن مالك. قال أبو عيسى: حديث سَفِينَةَ حديث حسن صحيح وَأَبُو رِيْحَانَةَ اسمه عبد الله بن مَطَرٍ.

وهكذا رأى بعض أهل العلم الوضوء بالمُدِّ، والغسل بالصَّاع. وقال الشافعي وأحمد

(۱) یعنی امام ترمذی کی رائے کے مطابق یہ تاویل ہو سکتی ہے کیونکہ ترمذی نے زید کی طرف وہم کی نسبت کی ہے جیسا کہ عنقریب امام نووی کا کلام آ رہا ہے اور اسی طرف مصنف نے قد خولف زید بن حباب فی ہذا الحدیث سے اشارہ کیا ہے ورنہ نووی کی رائے یہ ہے کہ زید اس غلطی اور وہم کی تہمت سے بری ہیں کما سیاتی.

(۲) نووی نے وہاں تفصیلی کلام نقل کیا ہے وہاں اسے دیکھ لیا جائے۔ انہوں نے ترمذی پر بھی رد کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں قال ابو علی: امام ترمذی نے اس حدیث کو زید بن حباب سے اور زید نے ایک شیخ سے اس روایت کو لیا ہے لیکن اس روایت کی سند زید بن حباب سے صحیح نہیں۔

امام نووی کا ترمذی پر رد: امام ترمذی نے اس غلطی کی نسبت زید کی طرف کی ہے حالانکہ زید اس تہمت سے بری ہیں بلکہ خود امام ترمذی اور ان کے ان استاد کو وہم ہوا ہے جنہوں نے امام ترمذی کو حدیث سنائی کیونکہ حفاظ راویوں کی سند سے زید بن حباب سے ہم وہم سند نقل کر چکے ہیں جو کہ امام ترمذی کی زید سے نقل کردہ روایت کے غیر ہے۔ خود امام ترمذی نے اسے کتاب العلل میں ذکر کیا ہے اور امام بخاری سے سوالات کا بھی ذکر کیا ہے۔ تو امام بخاری نے ان کی حدیث کو ناپسندیدہ قرار دیا اور وہاں امام ترمذی نے امام بخاری سے وہ قول نقل کیا ہے جو دیگر حفاظ ائمہ کے خلاف ہے۔ شاید امام ترمذی کو امام بخاری کی بات یاد نہ رہی ہو۔

(۳) اسی وجہ سے حافظ نے تلخیص میں ترمذی کے کلام پر اعتراض کیا کہ مسلم کی روایت تو اس عیب سے سالم اور درست ہے۔

واسحق: لَيْسَ مَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ عَلَى التَّوَقُّيْتِ: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَكْثَرُ مِنْهُ وَلَا أَقَلُّ مِنْهُ: وَهُوَ قَدْ زُ مَا يَكْفِي.

یہ باب ہے مد سے وضو کرنے کا بیان

سفینۃ صحیحہ رحمہ اللہ کہتے ہیں حضور ﷺ ایک مد پانی سے وضو فرماتے اور ایک صاع پانی سے غسل فرماتے۔

فی الباب: باب میں عائشہؓ، جابرؓ اور انس بن مالکؓ سے روایات ہیں۔

قال ابویسی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں سفینہ کی حدیث حسن صحیح ہے اور ابوریحانہ کا نام عبد اللہ بن مضر ہے۔ بعض اہل علم نے ایک مد پانی سے وضو اور ایک صاع پانی سے غسل کرنے کا قول کیا ہے۔

امام شافعیؒ، احمدؒ، ائحقؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا معنی یہ نہیں کہ بالکل اتنے ہی پانی کی مقررہ حد کے ساتھ وضو اور غسل ہو، بلکہ اس میں کمی بیشی کرنا جائز نہ ہو بلکہ اس حدیث میں تو اس کا بیان ہے کہ بقدر کفایت پانی کی مقدار اتنی ہو۔

﴿تشریح﴾

صاع کی تعیین کا اختلاف

کان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع

صاع ایک پیانہ ہے جس میں چار مد کی گنجائش ہوتی ہے اور ایک مد شافعیہ کے نزدیک اور فقہاء حجاز کے یہاں ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے احناف کہتے ہیں کہ ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے تو صاع احناف کے یہاں آٹھ رطل کا ہوگا۔

امام ابو یوسف، امام مالک کے درمیان مشہور مناظرہ

امام ابو یوسف کا شوافع کے مذہب کی طرف رجوع ثابت ہے (۱) قصہ اس کا یوں ہے کہ امام ابو یوسف خلیفہ ہارون الرشید (۲) کے ساتھ مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو انہوں نے فقہاء مدینہ سے مناظرہ کا ارادہ فرمایا۔ قاضی ابو یوسف فصیح اللسان مقرر تھے تو اہل مدینہ

(۱) فقہ کی کتب اور شروح حدیث میں یہ قصہ مشہور ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: ذیلی اور فتح میں ہے کہ صاع کی مقدار کی تعیین میں اختلاف ہے طرفین کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کے بقدر ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانچ اور ثلث رطل کا ہوتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ درحقیقت اس میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ امام ابو یوسف نے رطل اہل مدینہ سے اس کا اندازہ لگایا ہے اور رطل مدنی تیس استار کا ہوتا ہے جبکہ رطل عراقی بیس استار کا۔ آٹھ رطل عراقی ایک سو ساٹھ استار کے ہوئے۔ ایسا ہی پانچ رطل اور ایک ثلث رطل مدنی ایک سو ساٹھ استار کے ہوئے تو واقع میں دونوں برابر ہوئے اور یہی پایت زیادہ صحیح ہے کیونکہ امام محمد نے امام ابو یوسف کا اختلاف نقل نہیں کیا حالانکہ وہ ابو یوسف کے مذہب کو اوروں سے زیادہ جانتے تھے۔ زیادہ تفصیل کے لئے فتح القدیر ملاحظہ ہو!

(۲) ہارون الرشید ایک سال حج کرتے تھے، ایک سال جہاد: خلیفہ ہارون الرشید بہت حج کرتے تھے۔ اور اسی کو ایک شاعر نے بیان کیا ہے

جو شخص آپ سے ملاقات کرنا چاہے تو وہ حرمین یا سب سے آخری سرحد پر آکر ملے

سیرۃ مغلطی میں ہے کہ ہارون نے نوحج کئے تھے اور آٹھ غزوات میں شرکت کی کذا فی النہیس۔ ابن قتیبہ نے کتاب الامتہ میں نقل کیا ہے کہ ہارون الرشید ۷۴ھ میں مکہ تشریف لے گئے پھر وہاں سے مدینہ منورہ چلے گئے اور امام مالک سے حبیب (جو کہ رشید کا کاتب تھا) کی قرأت موطاً کا سماع کیا پھر امام ابو یوسف نے خلیفہ سے کہا میرے اور مالک کے درمیان مناظرہ کروادیتے تو امام مالک نے انکار کیا۔ اہی آخرہ، لیکن اس قصہ کو انہوں نے ذکر نہیں کیا۔

نے ان سے گفتگو کرنے سے اعراض کیا، قاضی ابو یوسف پہلے مناظرہ میں امام مالک پر پہلے ہی اعتراض کر چکے تھے جس کا سبب یہ بنا تھا کہ ہارون الرشید جب مدینہ آئے تھے اور امام ابو یوسف بھی ان کے ہمراہ تھے تو انہوں نے امام ابو یوسف اور امام مالک کے درمیان مناظرہ کرانے کا ارادہ کیا جیسا کہ اس وقت کے ارباب مملکت، سربراہان حکومت کی عادت تھی۔ امام مالک خاموش طبع آدمی تھے تو قاضی ابو یوسف نے ان سے سجدہ سہو کے بارے میں پوچھا کہ سجدہ ^(۱)المہو قبل السلام کرنا چاہیے یا بعد السلام؟ تو امام مالک نے اپنے مذہب کے مطابق جواب دیا کہ اگر بھول کی وجہ سے کوئی شے زائد کر دی تو سجدہ سہو بعد السلام ہوگا اور اگر بھول اور نسیان کی وجہ سے کسی واقعہ ہوئی تو قبل السلام ہوگا تو امام ابو یوسف نے یہ پوچھا کہ اگر کسی اور زیادتی دونوں واقعہ ہوئی تو کیا کرے گا؟ تو امام مالک لا جواب ہو گئے۔ ان سے کوئی جواب نہ بن سکا تو ہارون الرشید نے امام مالک سے کہا: اے امام! کیا بات ہے جواب کیوں نہیں دیتے؟ تو امام ابو یوسف بول پڑے کہ جب شیخ سے ایک دفعہ غلطی ہو جائے تو پھر کبھی درستگی تک نہیں پہنچ سکتے۔ ^(۲) امام مالک نے یہ سمجھا کہ ابو یوسف کہہ رہے ہیں کہ شیخ سے کبھی غلطی ہو جاتی ہے اور کبھی صحیح بات کہہ دیتے ہیں تو فرمانے لگے: ہم نے اپنے مشائخ کو ایسا ہی پایا (کہ اس سے کبھی غلطی بھی ہو جاتی تھی آخر بشر تھے) (یہ سن کر) تمام اہل مجلس کھل کھلا کر ہنسنے لگے تو امام مالک فرمانے لگے کہ مجھے ان کا یہ طریقہ یاد رہے گا (کہ انہوں نے میرے ساتھ ایسا کیا) اور غصہ میں یہ کہتے ہوئے تشریف لے گئے کہ جس کے معاصرت ہو جائیں اور وہ نوجوانوں کے ہاتھ لگ جائے تو یہ نوجوان لوگ اس کا ایسے ہی مذاق اڑاتے ہیں تو یہ واقعہ وہاں مشہور ہو گیا۔

امام مالک کی طرف سے جواب اور امام ابو یوسف کا رجوع

جب یہ قصہ مشہور ہوا تو اہل مدینہ نے قاضی ابو یوسف سے صاع اور مد کی تعیین میں مناظرے سے اعراض کیا (کیونکہ قاضی ابو یوسف فصیح اللسان تھے۔ مترجم) اور کہا ہم ان شاء اللہ کل اس کا جواب دیں گے۔ جب اگلے دن نمودار ہوا تو وہ اپنے ساتھ نئے پرانے مد کے برتن لائے ان میں سے کسی بھی مد کا وزن ۲ رطل نہ تھا تو امام ابو یوسف نے انصاف کے پیش نظر اپنے گذشتہ قول سے رجوع کر لیا۔ اور ان کا مذہب یہ ہو گیا کہ صاع حجازی اور مد حجازی قابل اعتبار ہے نہ عراقی، لیکن امام ابو حنیفہ کے اس قول کو اختیار فرمایا جس میں احتیاط زیادہ ہے (کہ مد ۲ رطل کا ہے) ان کی دلیل وضو کی کیفیت میں بعض روایات میں تصریح ہے کہ ایک مد ۲ رطل کا ہوتا ہے۔ ^(۳) لہذا اگر شارع کی مد اور صاع سے مراد وہ ہے جو کہ احناف نے مقدر مقرر کی ہے۔

(۱) اہل فروع نے ان دونوں سکون کو ان کے ابواب میں ذکر کیا ہے اور صاع والا قصہ اہل سیر اور حدیث نے کتب روایت اور شروح میں بھی ذکر کیا ہے۔
(۲) صاحب کفایہ نے شیخ الاسلام کی ہبوط سے اس کی جگہ یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: شیخ سے کبھی غلطی ہو جاتی ہے اور کبھی وہ درستگی تک پہنچ سکتے ہیں پھر توبہ کا ذکر بھی نہیں فرمایا اور نہ امام مالک کا کوئی جواب ذکر کیا۔ ہاں خزائنہ الروایات میں اس کی جگہ یہ مذکور ہے:
یہ اس شخص کی سزا ہے جو اپنے معاصرت کے ساتھ نہیں مرا۔

(۳) مد کی تعیین میں احناف کے دلائل

قلت: حضرت سہارنپوری نے بذل میں ان روایات پر تفصیلی کلام نقل کیا ہے اور اس حقیرہ تصحیر نے ان جز میں تفصیلاً ذکر کیا ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ امام طحاوی نے اپنی مسند سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ آپ علیہ السلام اس جیسے برتن سے غسل فرماتے تھے۔
مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے اس برتن کو ناپا تو وہ ۸ رطل سے ۱۰ رطل تک مجاہد کو ۸ رطل ہونے میں تو شک نہ تھا اس سے زیادہ میں شک تھا۔
امام نسائی نے بغیر شک کے اپنی سند کے ساتھ سنن نسائی میں عن موسیٰ الجعفی کی سند سے روایت کی ہے کہ مجاہد کے پاس ایک پیالہ لایا گیا میں نے اس کو ناپا تو وہ ۸ رطل کا تھا تو مجاہد نے کہا کہ حضرت عائشہ نے مجھے بتلایا کہ آپ علیہ السلام اس جیسے برتن سے غسل فرماتے تھے۔
ابن الترمذی فرماتے ہیں کہ اس کی سند جید ہے پھر اس کے راویوں کے نقد ہونے کو ذکر کیا۔ اسی طرح دارقطنی میں دو سندوں کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ۸ رطل پانی سے وضو فرماتے تھے اور ایک صاع جو کہ ۸ رطل کا ہوتا تھا اس سے غسل فرماتے تھے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حنفی مذہب مبنی بر احتیاط ہے:

تو (صاع سے عراقی ہونے کا بھی احتمال ہے لہذا) جو شخص صاع مدنی پر عمل کرے (یعنی پانچ رطل اور ثلث رطل کے بقدر مثلاً صدقہ فطریا کفارہ جنایات ادا کرے) تو وہ اپنے فریضے سے سبکدوش نہ ہوگا لہذا صاع عراقی پر عمل کرنا گذشتہ روایات کے پیش نظر زیادہ احوط اور ادلی ہے۔^(۱)

وضو میں پانی کی جو مقدار حدیث میں ذکر کی گئی ہے وہ ایسی متعین مقدار نہیں کہ اس میں کمی بیشی ناجائز ہو۔ بلکہ یہ ایک اندازہ ہے^(۲) جیسا کہ مصنف نے اس کا اعتراف فرمایا ہے۔

تو یہ اعتراض نہ ہو کہ صدقہ فطر میں اگر چہ احتیاط صاع عراقی مراد لینے میں ہے لیکن طہارت کے مسئلہ میں احتیاط صاع حجازی مراد لینے میں ہے (کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ باب الوضوء میں مقدار متعین مراد نہیں ہے بلکہ صرف تخمین اور اندازہ ہے۔ از مترجم)

باب کراہیۃ الاسراف فی الوضوء

☆ حدثنا محمد بن بشار حدثنا ابو داود الطیالسی حدثنا خارجة بن مصعب عن یونس بن

(گذشتہ صفحہ کا باقیہ) دارقطنی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے بسبب تعدد طرق کے ان کا یہ اشکال بھی نہیں رہتا کہ پہلے جملے کو امام طحاوی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے دو سندوں سے نقل کیا ہے اور ابو داود اور امام منذری نے بھی اس کی تخریج کر کے اس پر سکوت اختیار فرمایا ہے لہذا یہ حدیث قابل استدلال ہوئی۔ اسی طرح ابو عبید نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ ابراہیم فرماتے تھے کہ آپ علیہ السلام کا صاع ۸ رطل کا اور مد رطل کا ہوتا تھا اور مرسل روایات قابل استدلال ہوتی ہیں خصوصاً جبکہ اس کے متابعات موجود ہوں اور یہاں پر جیسا کہ آپ ملاحظہ فرما رہے ہیں کئی متابعات موجود ہیں۔ (از مترجم: جامع الترمذی ۱/۱۳۲) ایام سعید باب ذکر قدر ما یجزی من الماء فی الوضوء میں عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ ﷺ یجزی فی الوضوء رطلان من ماء خفیہ کے مسلک پر صریح ہے۔

(۱) یہ بات نہ بھولنی چاہیے کہ جن احادیث میں صاع سے آپ علیہ السلام کے وضو یا غسل کا ذکر ہے تو جمہور کے نزدیک ان احادیث میں وضو اور غسل کے پانی کی مقدار کا بیان ہے۔ علامہ باجی نے موطا کی شرح میں مالک بن انس کا احتمال ذکر فرمایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اور یہ بھی احتمال ہے کہ پانی کی مقدار کا بیان ہو یعنی آپ علیہ الصلاۃ والسلام اس برتن سے غسل فرماتے تھے چاہے اس برتن کا تصور اس پانی استعمال کرتے ہوں یا پورا پانی یا اکثر پانی استعمال فرماتے ہوں۔ ابھی

(۲) علامہ شامی فرماتے ہیں: صاحب طبع نے لکھا ہے کہ بے شمار علماء نے مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ وضو اور غسل میں وہ مقدار فرض (جس کا استعمال ضروری ہو) کوئی متعین مقدار نہیں۔ رہا ظاہر الرویہ کا یہ قول کہ غسل میں اقل مقدار جو (پانی کی) کافی ہوتی ہے وہ ایک صاع ہے اور وضو میں پانی کی مقدار ایک مد ہے۔ یہ صحیحین کی اس حدیث کی وجہ سے ہے جس میں یہ ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام ایک مد کے ذریعہ وضو فرماتے تھے اور ایک صاع پانی سے غسل اور غسل میں پانچ مد پانی تک استعمال فرماتے تھے تو اس حدیث میں یہ حکم کوئی لازمی نہیں بلکہ اس میں مقدار مسنون کی کم از کم مقدار کا بیان ہے۔

صاحب بحر گلے ہیں: جو شخص اس سے کم پانی میں بالاستیعاب وضو اور غسل کرے تو اس کے لئے اتنا پانی ہی کافی ہے اور جس آدمی کے لئے اتنا پانی کافی نہ ہو تو وہ حرید پانی لے لے کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں اور احوال مختلف ہوتے ہیں، کذائی الہدایۃ النجی

قلت: ابن رسلان نے یہاں پر ابن شہبان مالکی کا اختلاف نقل کیا ہے اور علامہ باجی نے ابو اسحاق کا اختلاف نقل کیا ہے اور ابن قدامہ نے اس مسئلے میں جراحاف کا اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ احناف جمہور کے ساتھ ہیں کہ یہ مقدار لازمی نہیں جیسا کہ اوپر میں تفصیل مذکور ہے۔

عُبَيْدُ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ عُتَيِّ بْنِ ضَمْرَةَ السُّعْدِيِّ عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ لِلْوُضُوءِ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ: الْوَلَهَانُ فَاتَّقُوا وَسْوَاسَ الْمَاءِ
 قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغْفَلٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ أَبِي بِنِ كَعْبٍ حَدِيثٌ غَرِيبٌ، وَلَيْسَ اسْنَادُهُ بِالْقَوِيِّ وَالصَّحِيحِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ لَنَا لَا نَعْلَمُ أَحَدًا
 أَسْنَدَهُ غَيْرَ خَارِجَةٍ. وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنِ الْحَسَنِ: قَوْلُهُ وَلَا يَصْحُ فِي هَذَا
 الْبَابِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ وَخَارِجَةٌ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ عِنْدَ أَصْحَابِنَا، وَضَعْفُهُ ابْنُ
 الْمُبَارَكِ.

باب ہے وضو میں اسراف کی کراہیت کا بیان

ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ وضو کرتے وقت ایک شیطان مقرر ہے جس کو ولہان کہا جاتا ہے۔ لہذا (شیطان کے) پانی میں وسوے (ڈالنے) سے بچو
 وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن عمروؓ اور عبد اللہ بن مغفلؓ سے روایات ہیں۔
 قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ ابی بن کعب کی حدیث غریب ہے۔ محدثین کے یہاں اس کی سند قوی نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے خیال میں خارجہ راوی کے علاوہ کسی نے اس کو سند متصل کے ساتھ بیان نہیں کیا اور یہ حدیث متعدد طرق سے حسن بصری کا قول مروی ہے۔ اور اس باب میں حضور ﷺ سے مرفوعاً کوئی صحیح حدیث مروی نہیں۔ خارجہ راوی ہمارے اصحاب کے یہاں قوی نہیں ہے اور ابن مبارک نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

﴿تشریح﴾

وضوء میں وسوے میں مبتلا ہونے کے نقصانات

الولہان

شیاطین کی ایک جماعت کا نام ہے نہ کہ کسی فرد واحد کا.....^(۱) یہ بات جانی چاہئے کہ ہر مکلف امت میں کچھ گروہ اور جماعتیں ہوتی ہیں جیسا کہ ایک ملک چلانے کے لئے اور انتظام مملکت سنبھالنے کے لئے مختلف گروہ اور جماعتیں ہوتی ہیں۔ ہر جماعت کا ایک خاص نام ہوتا ہے جو اس جماعت کے افراد میں مشترک ہوتا ہے۔ اسی طرح ولہان ہر اس شیطان کا نام ہے جو طہارت (وضو)

(۱) یہ لفظ داور لام کے فتح کے ساتھ مصدر ہے ولہ ولہا لہا سے مشتق ہے اس کا معنی مثل کا ختم ہونا اور زیادہ غم اور کثرتِ مشق کی وجہ سے حیران و متحیر ہونا۔

ولہان، وضو کا شیطان

وضو کے شیطان کا نام ولہان اس لئے ہے کہ یہ وضو میں وسوے ڈالنے میں بہت حریص ہوتا ہے یا وجہ تسمیہ یہ ہے کہ لوگوں کو وسوے میں ڈال کر حیرت میں مبتلا رکھتا ہے تو یہ مصدر بمعنی اسم فعل ہوگا یا مصدر بطور مبالغہ کے اپنے معنی مصدریت پر باقی ہوگا کذا فی المرقاة۔ سعادت میں حسن بصری سے منقول ہے کہ وضو کے شیطان کو ولہان کہا جاتا ہے وہ وضو میں لوگوں کے ساتھ کھیل مذاق کرتا ہے اور طاووس فرماتے ہیں کہ وہ سخت ترین شیطانوں میں سے ہے۔

اور غسل) کے وقت وسوسے ڈالتا ہے۔ یہ بات نہیں کہ وہ ایک ہی آدمی ہے جو ساری دنیا میں ہر وضو کرنے والے کو وسوسہ ڈالتا ہے..... ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ پاکی حاصل کرنے والوں کے دلوں میں وسوسے ڈالتے رہیں پس وہ لوگ وسوسوں میں پڑے رہیں یہاں تک کہ ان کی نماز فوت ہو جائے کیونکہ شکی آدمی جب وضو یا غسل شروع کرے گا اور اسے خیال ہوگا کہ طہارت پوری نہیں ہوئی تو وہ اس وضو یا غسل کو پورا کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ اسی مشغولیت میں نماز کا وقت ہی ختم ہو جائے گا بلکہ کبھی تو نوبت یہاں تک آ پہنچتی ہے کہ انسان نماز پڑھنا بالکل چھوڑ دیتا ہے کیونکہ وہ سوچتا ہے کہ وضو صحیح نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز ہی فاسد ہوگی تو وضو میں خواہ مخواہ مشقت اٹھانے میں فائدہ نہیں اعاذنا اللہ من شر کل ذی شر۔

(عتی بن ضمرۃ السعدی) ع کے پیش، (۱) التمام کے فقرہ اور ی کی تشدید کے ساتھ ہے۔ (از مترجم: عتی بن ضمرۃ التمیمی السعدی: یہابی بن کعب اور عبد اللہ بن مسعود سے احادیث نقل کرتے ہیں (بخاری ص ۱۹/۳۳۰) تہذیب الکمال: ۱۹/۳۳۰)

باب الوضوء لكل صلاة

باب ہے ہر نماز کے لیے وضو کرنے کے بیان میں

☆ حدثنا محمد بن حميد الرازي حدثنا سلمة بن الفضل عن محمد بن اسحاق عن حميد عن انس: ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ لكل صلاة: طاهراً أو غير طاهر قال: قلت لانس: فكيف كنتم تصنعون انتم؟ قال: كنا نتوضأ وضوءاً واحداً.

وقد كان بعض اهل العلم يرى الوضوء لكل صلاة استحباباً، لا على الوجوب.

قال ابو عيسى: و حديث حميد عن انس حديث حسن غريب من هذا الوجه والمشهور عند اهل الحديث حديث عمر وبن غامر الانصاري عن انس.

☆ حدثنا محمد بن بشار حدثنا يحيى بن سعيد وعبد الرحمن هو ابن مهدي قالوا حدثنا سفيان بن سعيد عن عمرو بن عامر الانصاري قال: سمعت انس بن مالك يقول: كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ عند كل صلاة. قلت: فانتم ما كنتم تصنعون؟ قال: كنا نصلّي الصلوات كلها بوضوء واحد ما لم نحدث. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح ☆ وقد روى في حديث عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: من توضأ على طهر كتب الله له به عشر حسنات قال: وروى هذا الحديث الا فریقی عن ابی غطیف عن ابن عمر عن النبي ﷺ حدثنا بذلك الحسين بن الحرث المروزی قال حدثنا محمد بن یزید

الواسطی عن الافریقی وهو اسناد ضعیف.

قال علی: قال یحیی بن سعید القطان: ذکرَ لهشام بن عروۃ هذا الحدیث فقال: هذا اسناد مشرقی.

ترجمہ

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو فرماتے تھے، چاہے پہلے سے با وضو ہوں یا بے وضو ہوں۔ حمید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ (صحابہ کرام) کس طرح کیا کرتے تھے تو حضرت انس نے کہا کہ ہم تو ایک ہی وضو کیا کرتے تھے۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی نے کہا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث حسن غریب ہے۔ محدثین کے یہاں مشہور روایت عمرو بن عامر عن انس رضی اللہ عنہ کی سند سے ہے۔ بعض اہل علم ہر نماز کے لیے وضو کو مستحب کہتے ہیں واجب نہیں کہتے۔

قال ابو یسٰی کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر روایت میں محمد بن اسحق کے بعد عن حمید عن انس ہے۔ امام ترمذی بتا رہے ہیں کہ رائج قول میں یہ روایت حضرت عمرو بن عامر عن انس کی سند سے ہے۔ اور یہ روایت زیادہ صحیح ہے۔ عمرو بن عامر عن انس والی روایت کو امام ترمذی حدیثا محمد بن بشار رائج سے ذکر کر رہے ہیں۔۔۔ بعض اہل علم نے فرمایا کہ ہر نماز کے وقت وضو کرنا مستحب ہے واجب نہیں۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا محمد بن بشار..... عن عمرو بن عامر الانصاری

عمرو بن عامر الانصاری کہتے ہیں کہ میں نے انس بن مالک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے۔ میں نے کہا کہ آپ لوگ کس طرح کرتے تھے۔ کہنے لگے کہ ہم صحابہ کرام تو ایک ہی وضو سے ساری نمازیں پڑھ لیتے تھے جب تک ہمارا وضو نہ ٹوٹتا۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے (امام ترمذی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ جو روایت عمرو بن عامر حضرت انس سے نقل کریں وہ روایت زیادہ صحیح ہے۔ بخلاف جو روایت حمید حضرت انس سے نقل کریں اس کا وہ درجہ نہیں ہے وہ حسن غریب ہے اور عمرو بن عامر عن انس والی روایت حسن صحیح ہے)

ایک حدیث میں مروی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما حضور ﷺ سے نقل کر رہے ہیں کہ جو آدمی وضو پر وضو کرے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے دس نیکیاں لکھتے ہیں۔ اس حدیث کو افریقی راوی نے عن ابی غطفیف عن ابن عمر عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کیا ہے۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ حسین بن حریش المروزی نے اس کو نقل کیا اور کہا محمد بن یزید الواسطی نے افریقی کے واسطے سے اس کو نقل کیا ہے۔ اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ علی راوی نے کہا کہ یحییٰ بن سعید قطان نے کہا کہ جب ہشام بن عروہ کے سامنے یہ حدیث ذکر کی گئی تو انہوں نے فرمایا اس حدیث کی سند مشرقی ہے۔

﴿تشریح﴾

جان لیں کہ بعض روایات^(۱) سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام پر ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا ضروری تھا اور دوسری بعض روایات سے اس کے برعکس^(۲) معلوم ہوتا ہے۔

نبی اکرم علیہ الصلاۃ والسلام پر ابتداء ہر نماز کے لئے وضو کا حکم: ان روایتوں میں یہ تطبیق دی جائے گی کہ شروع زمانے میں ہر نماز کے لئے آپ علیہ السلام پر بطور خاص نیا وضو لازم تھا پھر یہ وجوب^(۳) منسوخ ہو گیا اور استحبابی حکم باقی رہا تو آپ علیہ الصلاۃ والسلام شروع زمانے میں لازماً نیا وضو فرماتے تھے پھر نسخ کے بعد استحبابی طور پر وضو فرماتے تھے کیونکہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ الصلاۃ والسلام اس فعل پر بھی مواظبت فرماتے تھے جو شروع میں آپ پر واجب تھا اور بعد میں وجوب منسوخ کر دیا گیا جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام دن رات میں پچاس رکعات نماز پڑھنے پر مواظبت فرماتے تھے کیونکہ شب معراج میں اذان پچاس نمازیں فرض ہوئی تھیں اس کے علاوہ اسکی اور بہت سے مثالیں موجود ہیں۔ واللہ اعلم۔

قال ابو عیسیٰ کی وضاحت

قوله وقد کان بعض اهل العلم یری الوضوء لكل صلاة

یعنی بعض اہل علم استحبابی طور پر وضو لكل صلاة کے قائل ہیں مصنف کا مقصد یہ ہے کہ^(۴) بعض علماء نے اپنے کلام میں وضو لكل صلاة کے مستحب ہونے کی تصریح کی ہے ورنہ یہ تو تمام علماء کا مذہب ہے۔

هذا اسناد مشرقی سے مقصود تو ضیح ہے یا اعتراض؟

اس سے مراد سند کی تضعیف نہیں^(۵) کیونکہ مشرقی ہونے کی وجہ سے سند ضعیف اور قابل اعتراض نہیں بنتی بلکہ مقصود مصنف واقع

(۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث جو باب کے شروع میں ہے اس پر دلالت کرتی ہے۔

(۲) آنے والے باب کی پہلی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نیا وضو لازم نہ تھا۔

(۳) حدیث ابو داؤد میں اس کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم ہوا تھا۔ جب آپ علیہ السلام پر یہ امر شاقی گزرا تو ہر نماز سے قبل سواک کا حکم اس کے قائم مقام ہو گیا۔

(۴) قلت: حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بات ارشاد فرمائی ہے وہ تو بالکل ظاہری ہے لیکن میرے نزدیک ایک دوسرا احتمال بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ علامہ ابن العربی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ ہر نماز کیلئے نئے وضو سے متعلق علماء کا اختلاف ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر پہلے وضو سے نماز پڑھ چکا ہو یا پہلے وضو سے ایسی عبادت کر چکا ہو جس کے لئے طہارت شرط ہے تو اس کے لئے تجدید وضو صحیح ہے (ورنہ نہیں) علماء کی ایک کثیر جماعت نے اس کو اختیار فرمایا ہے اور بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر اس نے پہلے وضو سے ایسی عبادت نہ کی ہو جس کے لئے طہارت شرط ہے تب بھی اس کے لئے تجدید وضو صحیح ہے یہ قول سعد بن ابی وقاص اور ابن عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اٹھی

میرے نزدیک مصنف نے اس قول ثانی کی طرف اشارہ فرمایا ہے جو کہ بعض علماء کا مذہب ہے پھر یہ بات یاد رکھیں کہ عمرو بن عامر انصاری جو کہ حدیث باب میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کرتے ہیں تو ان کی ترمذی کی روایت میں تو کوئی اشکال نہیں لیکن ابو داؤد نے ان کو عمرو بن عامر لکھی لکھا ہے وہ قابل اشکال ہے جیسا کہ ابو داؤد کے شرح نے مفصلاً لکھا ہے۔

(۵) قلت: یکم بید نہیں کہ مصنف نے اس جملہ سے تضعیف کی طرف اشارہ فرمایا ہو کیونکہ ان کے امام، امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ: ”ہر وہ حدیث جس کی کوئی سند مجاز نہیں سے مروی نہ ہو تو وہ ضعیف ہوتی ہے۔“ (بیراگلے صفحے پر)

اور نفس الامر کا بیان ہے کہ اس روایت کو اہل مدینہ اور اہل حرم مکہ روایت نہیں کرتے۔

بلکہ یہ حدیث اہل مشرق (اہل کوفہ اور بصرہ اور ان کے ارد گرد لوگوں) میں مشہور ہوئی ہے لیکن اس کے باوجود اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔ سند کے مشرقی ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ افریقی کی وجہ سے سند ضعیف ہے ”افریقی“ محدثین کے یہاں ضعیف ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَاةَ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ عُلَقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ، فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ صَلَّى الصَّلَاةَ كُلَّهَا بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ وَمَسَحَ عَلَى خَفَّيْهِ، فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّكَ فَعَلْتَ شَيْئًا لَمْ تَكُنْ تَفْعَلُهُ؟ قَالَ: عَمْدًا فَعَلْتُهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَرَوَى هَذَا الْحَدِيثَ عَلِيُّ بْنُ قَادِمٍ عَنْ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَزَادَ فِيهِ: تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً. قَالَ وَرَوَى سَفْيَانَ الثَّوْرِيُّ هَذَا الْحَدِيثَ أَيْضًا عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ. وَرَوَاهُ وَكِيعٌ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ مُحَارِبِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ. قَالَ: وَرَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ وَغَيْرُهُ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرْسَلًا وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ وَكِيعٍ. وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَنَّهُ يُصَلِّي الصَّلَاةَ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ مَا لَمْ يُحْدِثْ، وَكَانَ بَعْضُهُمْ يَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ: اسْتِحْبَابًا وَإِرَادَةً الْقُضْلِ.

وَيُرَوَّى عَنِ الْإِفْرِيقِيِّ عَنْ أَبِي غُطَيْفٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ تَوَضَّأَ عَلَى طَهْرٍ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهِ عَشْرَ حَسَنَاتٍ. وَهَذَا اسْنَادٌ ضَعِيفٌ.

وفى الباب عن جابر بن عبد الله: أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر والعصر بوضوء واحد.

باب ہے کہ تمام نمازیں ایک وضو سے پڑھنے کا بیان

سلیمان بن بریدہ اپنے والد سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو فرماتے تھے۔ پھر جب فتح مکہ کا سال ہوا تو آپ ﷺ نے تمام نمازیں ایک وضو سے پڑھیں اور چمڑے کے موزوں پر مسح کیا۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ نے ایسا کام کیا جو کبھی نہیں کیا تھا تو آپ ﷺ نے فرمایا (اے عمر!) میں نے جان بوجھ کر یہ کام کیا ہے۔

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ) نیز حازمی نے ایک روایت کی دوسری روایت پر وجہ ترجیح میں سے ایک وجہ ترجیح یہ بھی لکھی ہے کہ ایک حدیث کے راوی حجازی ہوں اور دوسری حدیث کے راوی شامی یا عراقی ہوں (تو پہلی روایت کو ترجیح ہوگی)۔ اگرچہ اس نظریے سے اختلاف رکھنے والوں کو اس میں کلام کرنے کا پورا حق ہے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس حدیث کو علی بن قادم نے عن سفیان الثوری نقل کیا اور اس میں اضافہ ہے تو وضو مہرہ مہرہ کا۔ اور سفیان ثوری نے اس حدیث کو محارب بن دثار عن سلیمان بن بریدہ سے نقل کیا کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے اور وکبج نے عن سفیان عن محارب عن سلیمان بن بریدہ عن ابیہ کی سند سے نقل کیا۔ اور عبد الرحمن بن مہدی وغیرہ نے عن سفیان عن محارب بن دثار عن سلیمان بن بریدہ عن النبی ﷺ کی سند سے مرسل نقل کیا ہے۔ اور یہ حدیث (جو عبد الرحمن بن مہدی نے نقل کی ہے یہ حدیث) وکبج کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے۔ (امام ترمذی کہتے ہیں) کہ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آدمی ایک ہی وضو سے نمازیں پڑھے گا جب تک کہ اس کو حدث لاحق نہ ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ہر نماز کے لیے وضو کرنا مستحب ہے اور ثواب کی زیادتی کے لیے (ہر نماز کے لیے وضو کرنا چاہیے) اور افریقی نے ابو غطفیف عن ابن عمر عن النبی کی سند سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جو آدمی وضو پر وضو کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لیے دس نیکیاں لکھتا ہے اور اس حدیث کی سند ضعیف ہے۔

وفی الباب: باب میں جابر بن عبد اللہ نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ نے ظہر اور عصر کی نماز ایک ہی وضو سے ادا فرمائی۔

﴿تشریح﴾

فلما کان عام الفتح

اس سے مراد خاص فتح مکہ کا دن ہے ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ابتداء میں ہر نماز کے لئے نیا وضو لازم تھا پھر لزوم منسوخ ہو کر استحباب باقی رہ گیا تو فتح مکہ کے موقع پر یہ فعل ممکن ہے کہ لزوم کے منسوخ ہونے کے بعد یہ سب سے پہلا فعل ہو جس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو (کہ بغیر تجدید وضو کے تمام نمازیں پڑھ لیں) یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ سے پہلے بھی ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھی ہوں لیکن حضرت عمر اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم پر آپ کا یہ فعل پوشیدہ رہا ہو (اس لئے آپ ﷺ نے اس فعل کا اعادہ فرمایا ہوتا کہ تمام امت کے سامنے ایک طریقہ مشروع و واضح ہو جائے۔

قال ابو عیسیٰ کی وضاحت ویروی عن الافریقی عن ابی غطفیف..... هذا

اسناد ضعیف

یہ ضعیف سند ہے لیکن متابع کی وجہ سے سند قوی بن گئی ہے (از مترجم: افریقی سے مراد عبد الرحمن بن زیاد بن النعمان الافریقی ہے جو

(۱) امام حمادی فرماتے ہیں: یہ احتمال ہے کہ آپ ﷺ پر یہ حکم خاص طور سے واجب ہو پھر جیسا کہ حدیث بریدہ میں ہے کہ فتح مکہ کے دن یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ ﷺ وضو کل صلاۃ استحباباً فرماتے ہوں پھر جب یہ خوف ہوا کہ اس کو لازم نہ سمجھ لیا جائے تو بیان جواز کے لئے اس کو چھوڑ دیا۔

قال الحافظ: یہ احتمال زیادہ راجح ہے اور پہلے احتمال کی صورت میں فتح مکہ سے پہلے ہی ہو چکا تھا جیسا کہ سوید بن النعمان رضی اللہ عنہ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ خیر والے سال وضو کل صلاۃ کا حکم منسوخ ہو چکا تھا۔ ظاہر ہے کہ فتح خیر فتح مکہ سے کافی پہلے کا واقعہ ہے۔ اسی

نکت: حدیث سوید سے مراد وہ روایت ہے جو بخاری وغیرہ میں ہے کہ سوید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ”ہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیر کے سال لکے یہاں تک کہ ہم صہباء مقام پر پہنچے (الحدیث) اور اس میں یہ بھی ہے کہ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مغرب پڑھائی اور اس کے لئے نیا وضو نہیں فرمایا۔

کہ ضعیف راوی ہے) اور یہ بات جان لینی چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث: رولیتہ سفیان عن علقمہ بن مرثد اور دوسری روایت سفیان عن مجارب بن دثار ہے تو اس روایت کے بارے میں سفیان کے شاگردوں میں وکیع اور دوسرے راویوں کا اختلاف^(۱) ہے وکیع نے اس کو مرفوع قرار دیا ہے اور دوسرے راوی (عبدالرحمن بن مہدی وغیرہ) اسے مرسل قرار دیتے ہیں اور امام ترمذی فرماتے ہیں کہ وکیع کے علاوہ دوسرے راویوں کی روایت وکیع کی حدیث سے اصح ہے۔

یعنی روایت کا مرسل ہونا مرفوع ہونے کے مقابلے میں اصح ہے کیونکہ جو راوی روایت کو مرسل نقل کرتے ہیں وہ زیادہ ثقہ ہیں اور تعداد میں بھی ان راویوں سے زیادہ ہیں جو مرفوع نقل کرتے ہیں لہذا اس حدیث کا مرسل ہونا زیادہ قابل اعتماد ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ فِي وُضُوءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

☆ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سَفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عُمَرَ وَبْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِي الشَّعْثَاءِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي مَيْمُونَةُ قَالَتْ: كُنْتُ اغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنَ الْجَنَابَةِ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وهو قول عامة الفقهاء: أَنَّ لَابَّاسَ أَنْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ وَعَائِشَةَ وَأَنَسٍ، وَأُمِّ هَانِيٍّ وَأُمِّ صُبَيْةَ الْجُهَنِيَّةِ وَأُمِّ سَلَمَةَ، وَابْنِ عُمَرَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَابْنُ الشَّعْثَاءِ اسْمُهُ جَابِرُ بْنُ زَيْدٍ.

باب ہے مرد اور عورت کے ایک برتن سے وضو کرنے کے بیان میں

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضرت ميمونة رضی اللہ عنہا نے مجھے حدیث سنائی کہ میں اور حضور ﷺ

غسل جنابت ایک ہی برتن سے کرتے تھے۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور تمام فقہاء کا یہی مذہب ہے کہ مرد اور عورت کے لیے ایک برتن سے غسل کرنے کی اجازت ہے۔

فی الباب: باب میں حضرت علیؓ، عائشہؓ، انسؓ، ام ہانیؓ، ام حبیبہؓ، ام سلمہؓ، ابن عمرؓ سے روایات ہیں۔ ابو الشعثاء کا نام جابر بن زید ہے (یہ ابن عباس کا شاگرد ہے)۔

(۱) یعنی وکیع نے اس کو موصلاً مستداً نقل کیا ہے، مرفوع کا اطلاق کسی مرسل کے مقابلہ میں بھی ہوتا ہے۔ صاحب الطیب الہدی نے اپنی شرح میں شیخ کے اس کلام کو ذکر فرمایا ہے لیکن حضرت شیخ کی طرف اس کو منسوب نہیں کیا اور اس پر بعض ان لوگوں نے جو کتب اصول کے مطالعہ میں کوتاہ دین ہیں اعتراض بھی کیا ہے حالانکہ سیوطی رحمہ اللہ نے تدریب میں لکھا ہے کہ ”مرفوع وہ ہوتا ہے جس کی نسبت خاص طور سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہو چاہے روایت متصل ہو یا منقطع“ اور خطیب فرماتے ہیں مرفوع وہ روایت ہوتی ہے جس میں صحابہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول کے بارے میں خبر دیں تو اس تعریف سے مرسل روایت خارج ہوگی ابن صلاح فرماتے ہیں ”بعض محدثین نے حدیث مرفوع کو مرسل کے مقابلے میں ذکر کیا ہے مثلاً وہ کہتے ہیں ”رفعہ فلان وارسلہ فلان تو اس کلام میں ان کی مرفوع روایت سے متصل روایت مراد ہوتی ہے“ اتنی

﴿تشریح﴾

مرد حضرات کے ماقہی پانی سے عورتوں کے لئے طہارت حاصل کرنا

عورتوں کا مزاج چونکہ طبعی نفاذت کی طرف عموماً مائل نہیں ہوتا (اور وہ نفاذت کا خاص اہتمام نہیں کرتیں) اس لئے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مردوں کو حکم دیا کہ عورتوں کے ماقہی پانی کو استعمال نہ کریں کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ عورت کے اعضاء سے پانی ٹپک کر اس برتن میں گر گیا ہو جس میں ماقہی پانی موجود ہے بخلاف مردوں کے کہ وہ نفاذت کا اہتمام کرتے ہیں لہذا عورتوں کو مرد کے ماقہی پانی کو استعمال کرنے میں حرج نہیں۔ فقہاء نے مردوں کو عورتوں کے پس خوردہ پینے سے منع کیا ہے اور عورتوں کو مردوں کے پس خوردہ استعمال کرنے سے منع نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے تمام اجزاء چھپائے جانے کے لئے ہوتے ہیں اور عورت کا ماقہی پانی پینا مرد کے ساتھ عورت کے لعاب کے اختلاط کا سبب ہے اس لئے اس پانی کو پینا گویا عورت کے اس جزو مستور کو استعمال کرنا ہے (جو جائز نہیں) اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ چھکنے کی قوت حواس ظاہرہ میں داخل ہے (اس لئے عورت کا پس خوردہ پینے میں عورت کے جزو مستور کا استعمال ناگزیر ہے) یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو..... اگر فتنے کا اندیشہ ہو تو یہ نہی مرد اور عورت ہر ایک کو عام ہو جائے گی (تو فتنے کے وقت عورت کو بھی مرد کا پس خوردہ منع ہوگا) پھر چونکہ عورت کے ماقہی پانی کے استعمال کی جو ممانعت ہے وہ حرام ہونے پر دلالت کر رہی تھی ^(۱) یہی ضابطہ اور اصول کا تقاضا بھی ہے کیونکہ نہی مطلق حرمت پر دلالت کرتی

(۱) مختصر یہ مسئلہ آخر میں مختلف فیہ ہے۔ مسئلہ مذکورہ کی تین صورتیں اور محل اختلاف

امام نووی فرماتے ہیں اس مسئلہ میں ۳ صورتیں ہیں:

پہلی صورت: مرد اور عورت کا ایک برتن سے پاکی حاصل کرنا بالاجماع جائز ہے۔

دوسری صورت: عورت کا مرد کے ماقہی پانی سے پاکی حاصل کرنا، یہ بھی بالاجماع جائز ہے۔

تیسری صورت: مرد کا عورت کے ماقہی پانی کو طہارت کے لئے استعمال کرنا شوافع، امام مالک اور امام ابوحنیفہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ جائز ہے چاہے عورت نے اس کو تنہائی میں استعمال کیا ہو یا نہیں۔ امام احمد بن حنبل اور امام ابو داؤد کا مذہب یہ ہے کہ جب عورت پانی کو تنہائی میں استعمال کرے تو مرد کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں۔ اتنی قلت: پہلے دو مسئلوں میں بھی جو اختلاف بعض حضرات نقل کرتے ہیں تو وہ شاذ اقوال ہیں۔ تیسرے مسئلہ میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں پہلی روایت تو یہی ہے (کہ جو نووی کے کلام میں مذکور ہوئی) دوسری روایت یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کو ایک دوسرے کا ماقہی پانی استعمال کرنا جائز ہے۔ پھر نووی لکھتے ہیں: ”جس حدیث میں ممانعت کا ذکر ہے یعنی حدیث عمرو بن العکم۔

حدیث عمرو بن العکم نہیں ان یتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة کے جوابات اربعہ اور ہماری وجوہ ترجیحات:

علماء نے اس حدیث کے کئی جوابات دیئے ہیں:

۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے ائمہ حدیث امام بخاری وغیرہ نے اس کی تصحیف کی ہے۔

۲۔ ممانعت اس پانی کو استعمال کرنے کی ہے جو عورت کے اعضاء وضو سے لگ کر زمین پر گرا ہو۔

۳۔ یہ نہی استنباطی ہے۔

۴۔ اور ابن العربی نے یہ جواب دیا ہے کہ جن احادیث میں عورت کے ماقہی سے وضو کے جواز کا ذکر ہے وہ تمام کی تمام احادیث صحیح ہیں اور حدیث عم کے متعلق لکھا ہے کہ میں اس کو صحیح نہیں سمجھتا، نیز ہماری حدیث دو جوابات کی وجہ سے اولیٰ اور اعلیٰ ہے:

۱۔ سند کے اعتبار سے اسح ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ہے) اس لئے آپ علیہ السلام نے اپنی زوجہ محترمہ کے وضو اور غسل کے ماقبی پانی سے وضو اور غسل کر کے یہ ظاہر فرمایا کہ یہ نہی تنزیہی ہے نہی تحریمی نہیں ہے..... اور یہ بھی واضح رہے کہ ممانعت اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب عورت مرد سے الگ اپنی تنہائی میں طہارت حاصل کرے لیکن اگر عورت مرد کے سامنے وضو یا غسل کرے تو ممانعت نہیں کیونکہ وہ جب مرد کے سامنے طہارت حاصل کرے گی تو پانی کے معاملے میں احتیاط برتے گی نیز اگر کوئی کام عورت ایسا کرے گی جس سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو مرد اسے منع کر دے گا۔

باب ماجاء فی کراہیۃ فِضْلِ طَهُورِ الْمَرَأَةِ

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ قَالَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي حَاجِبٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي غِفَارٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ فِضْلِ طَهُورِ الْمَرَأَةِ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَرْجِسٍ.

قال ابو عيسى: وَكَرِهَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ الْوُضُوءَ بِفِضْلِ طَهُورِ الْمَرَأَةِ. وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ وَاسْتَحَقَّ: كَرِهَ أَفْضَلَ طَهُورِهَا وَلَمْ يَرِ بِفِضْلِ سُورِهَا بَأْسًا.

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَاصِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا حَاجِبٍ يُحَدِّثُ عَنْ الْحَكَمِ بْنِ عُمَرَ وَالْغِفَارِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفِضْلِ طَهُورِ الْمَرَأَةِ أَوْ قَالَ: بِسُورِهَا.

قال ابو عيسى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ. وَأَبُو حَاجِبٍ اسْمُهُ سَوَادَةُ بْنُ عَاصِمٍ وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ فِي حَدِيثِهِ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفِضْلِ طَهُورِ الْمَرَأَةِ. وَلَمْ يَشْكُ فِيهِ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ.

باب ماجاء فی الرُّخْصَةِ فِي ذَلِكَ

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَخْوَصِ عَنْ سِمَاكِ بْنِ خُرْبٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَفْنَةٍ. فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا، فَقَالَ: إِنَّ الْمَاءَ لَا يُجْنِبُ. قَالَ أَبُو عَيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَمَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ.

(گزشتہ صفحے کا مابقہ) ۲۔ یہ حدیث پہلی حدیث سے متاخر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب برتن سے غسل فرمانے کا ارادہ فرمایا تو حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں تو اس پانی سے وضو کر چکی ہوں تو اس سے معلوم ہوا کہ ممانعت والی روایت پہلے آچکی تھی یا اس حدیث کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ انہی عورت کے ماقبی پانی سے وضو کر وہ اس لئے ہے کہ وضو اور غسل کے دوران اس کو اس عورت کے متعلق برے خیالات نہ آئیں اور دل اس عورت کی طرف مشغول نہ ہو جائے۔

عورت کے پاکی (وضو یا غسل) کے بچے ہوئے (پانی) کے مکروہ ہونے کا بیان ابو حجاب بنو غفار کے ایک شخص سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا عورت کے پاکی کے ماہی کے استعمال سے۔

فی الباب: باب میں عبد اللہ بن سر جس سے روایت ہے قال ابو یسٰی: امام ترمذی کہتے ہیں بعض فقہاء نے عورت کے پاکی حاصل کرنے کے بعد برتن میں بچے ہوئے پانی سے وضو کرنے کو مکروہ سمجھا ہے اور یہ امام احمد اور اسحق کا قول ہے، ان دونوں حضرات نے عورت کے ماہی کے استعمال کو مکروہ سمجھا ہے۔ البتہ ان کی رائے میں عورت کے جھوٹے استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا محمد بن بشار و محمود بن غیلان عن الحکم بن عمرو الغفاری . حکم بن عمرو الغفاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ مرد عورت کے پاکی کے ماہی پانی سے وضو کرے یا فرمایا کہ عورت کے جھوٹے سے وضو کرے۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن ہے۔ ابو حجاب کا نام سوادۃ بن عامر ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ محمد بن بشار نے اپنی حدیث میں فرمایا کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا کہ مرد وضو کرے عورت کی پاکی کے بچے ہوئے پانی سے اور محمد بن بشار کو اس میں شک نہیں ہے۔

باب ہے اجازت کا بیان

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کی ایک زوجہ محترمہ (حضرت میمونہ) نے ایک ٹب سے غسل کیا تو حضور ﷺ نے ارادہ فرمایا کہ اس ٹب کے ماہی سے وضو فرمائیں تو (ان زوجہ مطہرہ) نے عرض کیا یا رسول اللہ! میں جنبی تھی۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہی سفیان ثوری، امام شافعی اور امام مالک کا مذہب ہے (یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے)

﴿تشریح﴾

قوله: الماء لا یجنب

یہ باب افعال سے ہے پانی جنابت والا (نا پاک) نہیں ہوتا۔

باب ان الماء لا ینجسہ شیء

☆ حَدَّثَنَا هنادو الحسن بن علی الخلال وغير واحد قالوا حَدَّثَنَا ابواسامة عن الوليد بن كثير

عن محمد بن کعب عن عبيد الله بن عبد الله بن رافع بن خديج عن ابي سعيد الخدري قال: قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان الماء طهور لا ينجسه شيء.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن وقد جرد أبو أسامة هذا الحديث، فلم يروا أحد حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبو أسامة، وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن ابي سعيد. وفي الباب عن ابن عباس وعائشة.

باب ہے پانی کو کوئی شے ناپاک نہیں کرتی

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا یا رسول اللہ! کیا ہم بئر بضاعة سے وضو کر لیں اور یہ ایسا کنواں ہے کہ اس کے اندر حیض کے کپڑے اور کتوں کا گوشت اور گندگی کو ڈالا جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پانی خوب پاک ہے اس کو کوئی شے ناپاک نہیں کر سکتی۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن ہے اور ابواسامہ نے اس حدیث کو سند حید کیساتھ بیان کیا ہے اور ابوسعید کی حدیث جو بئر بضاعة کے متعلق ہے، اس کو ابواسامہ سے زیادہ کسی نے عمدہ سند کے ساتھ بیان نہیں کیا اور یہ حدیث ابوسعید خدری سے متعدد طرق سے مروی ہے۔

وفي الباب: باب میں ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے روایات ہیں

﴿تشریح﴾

جاننا چاہیے کہ پانی کی طہارت اور نجاست کے مسئلے میں ارباب عقل و فہم حیران و پریشان ہیں۔ اس مسئلہ میں کوئی کافی شانی اور واضح بات علماء نے ذکر نہیں کی تو ہم اللہ پر بھروسہ کر کے یہاں اس کی کچھ وضاحت کرتے ہیں۔

پہلی بات یہ یاد رکھیں کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ جب نجاست، صاف پاک پانی کے ساتھ "مل جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ علماء کا اختلاف اس میں ہے کہ (۱) کتنی مقدار پانی میں نجاست اثر انداز ہوگی۔

(۱) پانی کی نجاست اور طہارت کی تفصیل: ابن نجیم فرماتے ہیں کہ: علماء کا اجماع ہے کہ جب پانی کا کوئی ایک وصف ناپاک کرنے کی وجہ سے بدل جائے تو اس پانی سے طہارت حاصل کرنا جائز نہیں چاہے پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، جاری ہو یا غیر جاری۔ ہماری کتابوں میں اسی طرح یہ اجماعی قول منقول ہے۔ نیز نووی نے شرح مہذب میں علماء کی ایک جماعت سے اس قول کو نقل کیا ہے۔ اور اگر نجاست گرنے سے پانی خفیہ نہ ہو تو علماء کا اتفاق ہے کہ گلیل پانی اس نجاست سے ناپاک ہو جائے گا کثیر نہیں لیکن ماہ گلیل اور بحر کثیر کی حد فاصل میں اختلاف ہے۔

(۲) یعنی علماء کا اختلاف اس میں ہے کہ کتنے پانی میں یہ گری ہوئی نجاست اثر انداز ہوگی۔ دوسرے لفظوں میں اس میں اختلاف ہوا کہ ماہ کثیر اور ماہ گلیل میں حد فاصل کیا ہے۔

کتنی مقدار پانی میں نجاست کرنے سے پاکی یا ناپاکی کا حکم ہوگا؟

اس میں علماء کے مختلف اقوال^(۱) ہیں سب سے زیادہ وسعت^(۲) رکھنے والا مذہب امام مالک رحمہ اللہ کا ہے۔ ان کی دلیل حدیث باب ہے اور بعض طرق میں الماء طہور لا ینجسہ کے بعد ما لم یتغیر کی قید موجود ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ پانی اس وقت تک پاک رہے گا جب تک کہ پانی کے اوصاف تلاش میں سے کوئی ایک وصف نہ بدل جائے۔

مسئلہ طہارة الماء و نجاستہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال

امام مالک کے نزدیک جو نجاست پانی میں گر گئی ہے اس کے پانی پر غلبہ کا اعتبار ہوگا اگر پانی غالب ہو اس میں نجاست کے تین اوصاف میں کوئی وصف ظاہر نہ ہو تو پانی پاک رہے گا اور اگر نجاست کا غلبہ ہو باعتبار وصف کے اس طور پر کہ پانی میں اس کا کوئی ایک وصف ظاہر ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا (یعنی اعتبار غالب کا ہوا۔ از مترجم)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مذہب اور اس کے ناقابل عمل ہونے کا عذر

دوسرا مذہب^(۳) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ پانی یا نجس شے میں سے جو ذات کے اعتبار سے غالب ہو اس کا اعتبار ہوگا۔ اگر نجاست کرنے سے پانی کی رقت اور سیلان ختم ہو جائے (نجاست کے غالب ہونے کے سبب) تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ پاک رہے گا اگر اس مذہب کی نسبت صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ثابت ہو جائے تو یہ کافی شافی ہے۔ اور کسی دوسرے مذہب کو تلاش کرنے کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ اس مذہب میں بہت گنجائش ہے پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بہت سے مسائل میں سوال و جواب، بحث و تحقیق اور مراجعت کرتی رہتی تھیں اور یہ مقام اوروں کو حاصل نہ تھا^(۴) نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وسخت علم، عمدہ طبیعت، راست سمجھ بوجھ جیسے اوصاف کی حامل تھیں اور ثقہ اور باریک بینی تک پہنچنے والی اور تحقیق کے میدان کی شاہسوار تھیں لہذا یہ وہم نہ ہونا چاہیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو پانی کی نجاست و طہارت کا مسئلہ معلوم نہ تھا حالانکہ وہ ایک طویل زمانے تک آپ علیہ السلام کی رفیقہ حیات رہی تھیں نیز ملک حجاز میں پانی کی قلت تھی یہ سب امور اس کے بارے میں بحث و تحقیق کے دواعی اور اسباب میں سے تھے لیکن ہائے افسوس! یہ مذہب کسی ایسی صحیح سند سے منقول نہیں جس پر اعتماد کیا جاسکے لہذا ہم نے اس مذہب پر عمل چھوڑ کر دوسرے مذاہب کو اختیار کیا۔ اسی وجہ سے ائمہ میں کسی بھی امام

(۱) صاحب سعایہ نے اس مسئلہ میں پندرہ مذاہب بیان کئے ہیں اور پانی سے متعلق مسائل پر خوب سیر حاصل کلام کیا ہے۔

(۲) یعنی ائمہ اربعہ کے مذاہب میں سب سے زیادہ گنجائش والا مذہب امام مالک رحمہ اللہ کا ہے، مطلقاً نہیں کیونکہ حضرت عائشہ کا مذہب جو معترب آ رہا ہے وہ اس سے بھی زیادہ وسیع (وسیع تر) ہے۔

(۳) یہ مذہب ان کے علاوہ دوسرے صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت سے نیز داود ظاہری سے بھی منقول ہے جیسا کہ سعایہ میں بتایا ہے بحوالہ مغل لائبریری حرم نقل کیا ہے۔

(۴) لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”الماء طہور لا ینجسہ شیء“ کو محض پر محمول کر لیا ہو یا احتمال کوئی بید بھی نہیں۔ (اس لئے انہوں نے یہ مذہب اختیار کیا کہ پانی نجاست کے کرنے سے پاک ہی رہتا ہے جب تک کہ رقت و سیلان نہ بدلے۔)

نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مذہب اختیار نہیں کیا۔

اور اگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا مذہب ثابت ہوتا تو ان کا ہی مذہب قابل قبول ہوتا اور تمام مذہبوں میں سب سے رائج ہوتا۔

احناف، شوافع اور حنابلہ کے مذہب کی وضاحت مع الدلائل

تیسرا مذہب امام شافعی کا ہے کہ پانی جب دو قلوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف نہ بدل جائے۔ اگر تین وصفوں میں سے کوئی ایک وصف بدل گیا تو پانی ناپاک ہو جائے گا چاہے پانی کتنا ہی کیوں نہ ہو۔

امام شافعیؒ نے اپنے مذہب مختار کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسکی سند جید ہے اور قابل اعتماد بھی ہے [الا ما غیر لونہ او طعمہ الخ] اس قید کا اضافہ دوسری روایات کے پیش نظر فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب نجاست کا اثر پانی میں ظاہر ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا کیونکہ تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ جب نجاست پانی پر غالب ہو تو نجاست کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو ناپاک کہیں گے۔ اس تیسرے مذہب کو دیگر ائمہ (مثلاً احمد واسحاق وغیرہ نے بھی اختیار کیا ہے کیونکہ یہ مذہب آپ ﷺ کے فرمان: "اذا كان الماء قلتین لم يحمل خبثا" کے ظاہر کے موافق ہے۔

احناف کے مذہب کی تنقیح

امام ابو حنیفہؒ (جو کہ تمام علماء و ائمہ کے پیشوا ہیں) نے پانی کے مسئلے میں مختلف روایات میں غور فرمایا اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا^(۱) کہ اعتبار رائے مجتہبی بہ کا ہوگا۔ اگر وہ نجاست گرنے کے بعد پانی کو ناپاک گمان کرتا ہے تو وہ پانی ناپاک کہلائے گا ورنہ پاک، لہذا اس قول کے مطابق جن احادیث سے امام شافعیؒ احمد واسحاق یا امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے وہ ہمارے مذہب کے مخالف نہ ہوں گی کیونکہ جس روایت سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے۔

یعنی آپ ﷺ کا فرمان: "الماء طهور لا ینجسہ شیء"۔

امام مالکؒ کے متدل حدیث باب کا جواب

اس روایت کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بر بضاعہ سے متعلق سوال کیا گیا تھا تو یہ حدیث اس سوال کے جواب میں واقع

(۱) امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے۔ امام احمد سے اس مسئلے میں دو روایتیں مروی ہیں (ایک روایت تو یہی مشہور) اور دوسری روایت امام مالک کے قول کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ "المغنی" میں لکھتے ہیں: اگر دو قلدہ سے کم پانی میں نجاست گر جائے اور کوئی وصف بھی نہ بدلے تو مشہور مذہب (امام احمد کا) یہ ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا اس مذہب کو امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور ابو حنیفہ نے اختیار کیا ہے۔ امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ بھی مروی ہے کہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ اگر اس کا کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں اور یہ قول ابن مسیب، حسن، مالک، اوزاعی، ثوری اور دوسرے علماء سے منقول ہے اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔

(۲) در مختار میں ہے: غنمرے ہوئے پانی کی مقدار میں اعتبار مجتہبی بہ شخص کے ظن غالب کا ہے۔ اگر اس کا غالب گمان یہ ہے کہ نجاست دوسرے کنارے تک نہیں پہنچی تو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ سے منقول ظاہر الروایہ ہے اور اسی کی طرف امام محمد کا رجوع ثابت ہے اور یہی اصح مذہب ہے جیسا کہ منایہ وغیرہ میں ہے۔ بحر الرائق میں یہی ثابت کیا گیا ہے کہ مجتہبی بہ یہی ہے اور اس پر عمل بھی ہے۔ انجی۔ ابن نجیم نے بہت سے مشائخ سے نقل کیا ہے کہ احناف کے نزدیک رائے مجتہبی بہ کا اعتبار ہے۔

ہوئی ہے^(۱) کیونکہ صحابہ کرام نے یہ سوچا تھا کہ کنواں جب ایک دفعہ ناپاک ہو جاتا ہے تو پھر وہ کبھی پاک نہیں ہو سکتا کیونکہ پانی سے نجاست کو نکالتے وقت یہ ناپاک پانی اس کنویں کی دیواروں میں سرایت کر چکا ہوگا۔ نیز کنویں میں سے اس کا پانی جس طرح بھی نکالا جائے ہر حال میں کچھ نہ کچھ ناپاک پانی اس میں باقی رہتا ہے تو اس میں یہ وہم رہتا ہے کہ کنواں تو پاک ہو ہی نہیں سکتا اس لئے صحابہ نے اس کنویں کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا۔

یہ ممکن نہیں کہ یہ سوال اس تھوڑے پانی کے متعلق ہو جس میں نجاست گر گئی ہو (اور نکالی بھی نہ گئی ہو) کیونکہ یہ ظاہری بات ہے کہ تھوڑے پانی میں جب کچھ ناپاک شے گر جائے تو ایک عام سا شخص بھی اس کے بارے میں سوال نہیں کرے گا چہ جائیکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کے متعلق سوال کریں۔ اسی طرح ایک عام سامو من شخص اس پانی کو نہ پیئے گا چہ جائیکہ جناب رسول اللہ ﷺ جو کہ سب سے زیادہ پاکیزہ طبیعت والے ہیں۔ تو معلوم ہوا سوال کا سبب یہ تھا کہ جب نجاست نکال دی جاتی ہے اور اس میں موجود سارا پانی کھینچ لیا جاتا ہے تو جو نیا پانی اس میں جمع ہو گا وہ بھی ناپاک ہونا چاہیے۔ کیونکہ وہ نیا پانی ناپاک دیواروں اور گزشتہ ناپاک بچے ہوئے پانی میں مل جائے گا تو آپ ﷺ نے جواب میں الماء طہور ارشاد فرمایا (کہ یہ بئر بضاعہ پاک ہے)

حدیث باب ”الماء طہور“ میں الف لام کے عہدی ہونے کے قرائن

”الماء طہور“ میں الف لام عہدی ہے کیونکہ جواب سوال کے مطابق ہوا کرتا ہے اور لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد خارجی کا ہو تو جب تک لام میں عہد خارجی کا معنی لینا ممکن ہے تو دوسرا معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ علامہ تفتازانی نے تلووح میں اور سید شریف جرجانی نے اپنی کسی تصنیف میں اسکی تصحیح فرمائی ہے کہ لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہدی ہو جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جس^(۲) پانی کے متعلق تم لوگ پوچھ رہے ہو اس کو کوئی بھی چیز ناپاک نہیں کرتی جبکہ ناپاک پانی کو نکال لیا جائے اور ناپاک شے کو بھی نکال دیا جائے تو جس حدیث سے امام مالک نے استدلال کیا ہے یہ حدیث ہمارے قول کی تائید کرتی ہے کہ رائے مجتہبی بہ کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے عالی یہ تھی کہ اس طرح نیا پانی ناپاک نہیں ہوگا تو واقع میں بھی (رائے مجتہبی بہ کا اعتبار کرتے ہوئے) وہ پاک رہے گا ناپاک نہ ہوگا۔

رہا یہ اشکال کہ صحابہ نے تو اس کو ناپاک خیال کیا تھا (ان کی رائے کے اعتبار سے پانی ناپاک ہونا چاہئے) تو جواب یہ ہے کہ صحابہ کی رائے کا آپ ﷺ کی رائے کے خلاف ہونے کی وجہ سے اعتبار نہیں کیا گیا لہذا کوئی یہ نہ کہے کہ صحابہ کے حق میں پانی (انکے ظن کے وجہ سے) تو ناپاک ہونا چاہئے۔

بئر بضاعہ کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ

بئر بضاعہ کے پانی کے ناپاک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ پانی باغوں کو سیراب کرنے کے لئے^(۳) جاری کیا گیا تھا۔

(۱) امام طحاوی کا میلان اسی طرف ہے اور انہوں نے اس توجیہ کو خوب کھول کر بیان کیا ہے۔

(۲) یہ اشکال نہ ہو کہ اعتبار تو لفظ حدیث کے عموم کا ہوتا ہے (نہ کہ خصوص سبب کا) کیونکہ عموم کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جبکہ الف لام جنس کا ہو، الف لام عہدی ہونے کی صورت میں عموم کا اعتبار نہیں ہوتا کذا فی البدایہ وغیرہا من شروح الہدایہ کذا فی السعایہ۔

(۳) صاحب ہدایہ نے اسی کو بالجزم بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”یہ حدیث بئر بضاعہ کے متعلق وارد ہوئی ہے اور اس کے پانی سے باغوں کو سیراب کیا جاتا تھا اور یہ جاری پانی تھا۔“

باغات کی یہ سیرابی یا تو پے در پے اس سے پانی نکالنے کی وجہ سے ہوتی تھی یا اس کے اندر ایک سوراخ تھا، اس سے پانی باہر نکل جاتا تھا جیسا کہ بعض کنودں میں دیکھا جاتا ہے۔

واقدی پر اعتراض کا جواب

اس نظریے کے مخالفین نے واقدی کے قول ^(۱) ”بئر بضاع کا پانی باغات میں جاری تھا“ پر اعتراض کیا ہے کہ یہ کنواں بھی دوسرے کنودں کی طرح تھا (یعنی جاری پانی کا اطلاق اس پر صحیح نہیں)

درحقیقت یہ اعتراض اس لئے پیدا ہوا کہ انہوں نے واقدی کے قول سے یہ سمجھا کہ یہ کنواں نہر کی طرح جاری تھا اس لئے وہ اعتراض کرنے لگے کہ فی الواقع یہ کنواں نہر کی طرح جاری نہ تھا بلکہ دیگر کنودں کی طرح ہی تھا۔ اور آپ یہ بات خوب جانتے ہیں کہ واقدی کی ^(۲) یہ مراد نہ تھی بلکہ واقدی کے قول کا مطلب یہ تھا کہ یہ پانی ماء جاری کے حکم میں تھا۔

بئر بضاع کے جاری ہونے کی کیفیت اور اس کی وضاحت

اس بئر بضاع سے کثرت سے باغوں کو سیراب کیا جاتا تھا اور یہ بات کسی عقلمند پر مخفی نہیں کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے جس میں سوچ بچار اور غور و خوض کی ضرورت نہیں کہ باغات میں ^(۳) کنوئیں اسی غرض کے لئے ہوتے ہیں کہ اس سے درختوں کو سیراب کیا جاسکے اور یہ بات بھی سب کو معلوم ہے کہ بئر بضاع کا پانی تھوڑا تھا جب اس سے درختوں کو سیراب کیا جائے گا تو نہ یہ نجاستیں بچیں گی اور نہ یہ پانی اور یہ بات سنن ابی داؤد میں ^(۴) مذکور بھی ہے کہ مصنف لکھتے ہیں: ”میں ایک سفر میں بئر بضاع کے باغ میں گیا، میں نے اس کا

(۱) واقدی کی تصنیف والے قول کو صاحب سعادہ نے خوب شاندار انداز میں رد کیا اور تفصیلی کلام فرمایا ہے۔

(۲) یعنی ان کی اعتراض قلت تدبر کی وجہ سے پیدا ہوا تھا کیونکہ وہ جاری ہونے کو اس میں منحصر سمجھتے کہ پانی نہر اور چشمہ کی طرح ہو حالانکہ یہ صریح نہیں کیونکہ پانی اس طرح بھی جاری ہوتا ہے کہ کنوئیں سے خوب پانی نکلیں لیا جائے خود حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے ایک دوسرے مقام پر اسی طرح بیان فرمایا ہے۔

(۳) یہ بتان ابی ساعدہ میں ایک کنواں تھا جس سے درختوں کو سیراب کیا جاتا تھا۔

(۴) حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے سنن ابی داؤد کے اس واقعہ کو مختصر بیان کیا ہے اس میں کچھ کلام توضیح کیلئے بھی ملا دیا ہے۔ ابوداؤد کا سیاق کلام اس طرح ہے: ابوداؤد فرماتے ہیں: ”میں نے قتیہ بن سعید سے سنا وہ کہتے ہیں میں نے بئر بضاع کے ذمہ دار سے اس کی گہرائی کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے کہا کہ زیادہ سے زیادہ پانی اس میں ناف تک ہوتا ہے میں نے کہا جب کم ہو جائے تو انہوں نے کہا کہ ستر کی جگہ سے نیچے تک ہوتا ہے۔ ابوداؤد رحمہ اللہ فرماتے ہیں میں نے بئر بضاع کو اپنی چادر سے تاپا اور اپنی چادر اس پر پھیلا دی پھر اسکی پیمائش کی تو اس کا عرض چھ ذراع تھا پھر میں نے اس شخص سے پوچھا جس نے باغیچہ کا دروازہ کھولا تھا اور مجھے وہاں لے گیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد اس میں کوئی تغیر تو نہیں ہوا تو اس نے کہا نہیں۔“ اتنی

(۵) (اضافہ از مترجم) والواقدی هو ابو عبد الله محمد بن عمر الواقدي نسبه الى جده واقد المدني القاضي ببغداد المتوفى سنة ۲۰۷ هـ ضعفه كثير من المحدثين، ولم يخرج عنه اصحاب الامهات الست ما عدا ابن ماجه، ولكنه وثقه مصعب الزبيري، وابن نمير، وابراهيم الحربي، وابو عبيد، والدرارودي، فمن الحربي: كان الواقدي اعلم الناس بأمر الاسلام، وعنه أمين الناس على الاسلام، وعن مصعب ”ما رأيت مثله“ وعن الدرارودي: ”أمير المؤمنين في الحديث“، كما في ”الميزان“ و”التهذيب“ قال ابن العماد في ”الشذرات“ كان من أوعية العلم، وقد أثنى عليه القاضي أبو بكر ابن العربي، وابن الجوزي، وغيرهما كما في البحر الرائق وقال بدر الدين العيني: (۱- ۹۱۸) ”وهو امام ثقة وثقه جماعة، منهم أحمد اهـ ورجع ابن سيد الناس البعمرى توثيقه في كتابه ”عيون الأثر في الشمال والسير“ في أوله: وحكى الشيخ ابن همام عنه توثيقه في (باب الآسان) (۷- ۷۷) من ”الفتح“. وبالجملة فقد وثقه جماعة، وضعفه آخرون، وكذب بعض، (بقية حاشية لگے صفحہ پر)

معائنہ کیا اور اس کی پیمائش کی تو اس کی مقدار چھ ذراع تھی۔ میں نے باغ کے مالک سے پوچھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک اس کنویں میں کوئی تبدیلی تو نہیں آئی؟ اس نے انکار کیا، میں نے پوچھا کہ اس میں زیادہ سے زیادہ پانی کتنا ہوتا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ زیادہ سے زیادہ پانی ناف سے اوپر تک ہوتا ہے اور جب کم ہوتا ہے تو گھٹنوں تک ہوتا ہے انتہی قول ابی داؤد۔ تو کس طرح یہ گمان ہو سکتا ہے کہ اس کنویں میں (جس کا پانی اتنا کم ہو) جب اس کنویں میں کوئی نجاست گر جائے پھر باغ کو اس سے حیراب کر لیا جائے تب بھی نجاست آسمیں باقی رہے گی اور نہ وہ نجاست نکلے گی اور نہ سارا پانی نکلے گا (بلکہ نجاست اور پانی کا نام و نشان نہ رہے گا اور کواں پاک ہو جائے گا۔ از مترجم) جب نجاست اور سارا پانی نکال دیا جائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر اس کا پاک ہونا بالکل ظاہر ہے۔

(بایقہ گذشتہ صفحہ) قال شیخنا: والقول الفصل عندی انه ليس بكذاب، بل يحشد في كفيه كل ما يجد من غير نقد، فمن لم ياحتجوا به في الحديث غير أن الأمر هذا ليس من باب رواية الحديث، واستاده، بل من باب التاريخ والسير والمغازي، وقد ذكر الحافظ في "التلخيص" في غير موضع على أنهم اتفقوا أن قول الواقدي حجة في السير والمغازي كلها، ظاهر أن حكاية بشر بضاعة مما يتعلق باخبار المدينة وآبارها، وأحوالها وآثارها، ومن الذي يساجله في ذلك، فلا يقاوم قول من خالفه في ذلك، كقوله البشرو فاقع الباب عند أبي داود في "سننه" فإنهما مجهولان مع تقدم الواقدي عليهما، فكيف يكون قولهما حجة عليه" (معارف السنن: ۲۲۵/۱، المكتبة المنورية) واقدی کا تعارف: ابو عبد اللہ محمد بن عمر الواقدی اپنے چچا احمد واقدی کی طرف منسوب ہیں۔ بغداد کے قاضی تھے ان کی وفات ۲۰۷ھ میں ہوئی۔ بہت سے محدثین نے ان کی تصنیف کی ہے۔ صحاح ستہ میں ابن ماجہ کے علاوہ کسی امام نے ان سے روایت نقل نہیں کی لیکن مصعب الزہری، ابن نمیر، ابراہیم حربی، ابو عیوبہ اور درودری وغیرہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ ابراہیم حربی نے فرمایا واقدی اسلام کے معاملات میں سب سے زیادہ جاننے والے اور سب سے امانت دار تھے مصعب نے فرمایا میں نے ان جیسا شخص نہیں دیکھا۔ درودری نے فرمایا کہ واقدی امیر المؤمنین فی الجہد ہیں جیسا کہ یزید میں ہے ابن عماد نے شذرات میں فرمایا: واقدی علم کے خزانوں میں سے ایک خزانہ تھے۔ قاضی ابوبکر بن العربی، ابن الجوزی وغیرہ نے ان کی تعریف فرمائی ہے جیسا کہ البحر الرائق میں ہے علامہ بدر الدین عینی فرماتے ہیں واقدی امام اور ثقہ تھے ایک جماعت نے ان کو ثقہ قرار دیا جن میں امام احمد بھی داخل ہیں ابھی۔ ابن سید الناس السمری نے ان کے ثقہ ہونے کو ترجیح دی ہے، علامہ ابن ہمام نے فتح الباری باب الامام میں ان کے ثقہ ہونے کو رائج فرمایا۔۔۔ بہر حال ایک جماعت واقدی کو ثقہ قرار دے رہی ہے اور دوسری جماعت ان کو ضعیف کہتی ہے اور بعض علماء نے ان کو مجرب قرار دیا امام ابوصبر، علامہ انور شاہ فرماتے ہیں: میرے نزدیک قول فیصل یہ ہے کہ واقدی کذاب راوی نہیں ہے بلکہ اتنی بات ضرور ہے کہ وہ اپنی کتابوں میں بغیر تحقیق ہر بات نقل کر دیتے ہیں اسی وجہ سے محدثین حدیث کے نقل کرنے میں ان پر اعتماد نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بھی یاد رہے کہ یہاں حدیث کو نقل کرنے اور اس کی سند کا معاملہ تھوڑا ہی ہے بلکہ یہاں تو علم تاریخ، سیر اور مغازی کے متعلق بحث ہے۔ حافظ نے شخص میں متعدد مقامات میں لکھا ہے کہ محدثین اور مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے کہ تاریخی واقعات اور مغازی میں واقدی کا قول حجت ہے۔ اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بزرگ بھائی کے متعلق واقدی کا حکایت کرنا مدینہ منورہ علی صاحبہا الف صلاۃ والسلام و تحیہ کی خبریں، اس کے کنوؤں کے متعلق معلومات اور مدینہ پاک کے احوال اور تاریخی واقعات کے قبیل سے ہے ان تاریخی واقعات میں واقدی کا کون مقابلہ کر سکتا ہے۔ لہذا بزرگ بھائی کے متعلق واقدی کے مخالفین کا قول ناقابل قبول ہوگا۔ مثلاً بھائی کے کنوؤں کے ذمہ دار اور اس کا دروازہ کھولنے والے اشخاص جن کا امام ابو داؤد نے اپنی سنن ابی داؤد میں تذکرہ کیا ہے یہ دونوں اشخاص مجہول ہیں نیز واقدی کا قول ان کے قول کے مقابلہ میں رائج ہوگا (یہ معنی کہ واقدی کی وفات ۲۰۷ھ کی ہے تو واقدی کا زمانہ بھی ان کے زمانہ سے مقدم ہے کیونکہ امام ابو داؤد کی وفات ۲۵۰ھ کے بعد ہے) ان دو مجہول افراد کا قول امام ابو داؤد کے قول کے مقابلہ میں حجت کیسے ہو سکتا ہے۔

محمد زکریا دینی کان اللہ ولوالدیہ!

الحافظ نے تہذیب الحدیث ۳/۹ پر ان پر تصحیحی کلام کہا ہے (ق۔ محمد) بن عمرو بن واقد واقدی متوفی ۲۰۷ھ۔ امام احمد بن حنبل نے ان کو کذاب اور یحییٰ بن یحییٰ نے ضعیف اور نسائی نے ضعیفاء اور کذا ابن کثیر نے ان کو شمار کیا ہے کذب علی الرسول میں معروف چار شخصیات میں سے ایک مدینہ منورہ میں واقدی بھی ہیں، اور ذہبی نے لکھا ہے کہ اس کے ضعیف ہونے پر اجماع ہے ارج۔

باب مِنْهُ آخِرُ

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ اسْحَقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُسْأَلُ عَنِ الْمَاءِ يَكُونُ فِي الْفَلَاةِ مِنَ الْأَرْضِ وَمَا يَنْبُتُهُ مِنَ السَّبَاعِ وَالْدَّوَابِّ؟ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ.

قال محمد بن اسحق القلة هي الجرار والقلة التي يستقى فيها.

قال ابو عيسى: وهو قول الشافعي واحمد واسحق، قالوا: إذا كان الماء، قُلْتَيْنِ لم ينجسه شيء ما لم يتغير بخره أو طعمه، وقالوا يكون نحوًا من خمسين قرب.

اسی بحث کے متعلق ایک اور باب

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو کہتے ہوئے سنا اس حال میں کہ آپ سے پانی کے متعلق سوال کیا جا رہا تھا کہ پانی زمین کے بیابان حصے میں پایا جاتا ہے اور اس پانی کو درندے اور جانور پے در پے پیتے ہیں۔ (اس پانی کا کیا حکم ہے) آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ پانی جب دو قلعے ہو جائے تو وہ گندگی کو نہیں اٹھاتا۔ محمد بن اسحق نے فرمایا قلعہ مکوں کو کہتے ہیں اور قلعہ اس برتن کو کہا جاتا ہے جس سے سیرابی حاصل کی جائے قال ابو یوسف: امام ترمذی نے فرمایا اور یہی امام احمد، شافعی اور اسحقؒ کا مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ جب پانی دو قلعے ہو جائے تو وہ جب تک ناپاک نہ ہوگا جب تک کہ اس کی بویا مزہ تبدیل نہ ہو۔ اور دو قلعے تقریباً پانچ مشکیزوں کے بقدر ہوتے ہیں (یہ حدیث شافعیہ کا مستدل ہے)

﴿تشریح﴾

حدیث قلتین کا جواب:

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کے مستدل حدیث قلتین^(۱) کا جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے

(۱) حدیث قلتین کا قائل استدلال ہونا پندرہ امور پر موقوف ہے:

ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی تہذیب میں لکھتے ہیں: حدیث قلتین سے استدلال موقوف ہے چند اشیاء کے ثابت ہونے پر: ۱۔ اس کی سند کا صحیح ہونا ثابت ہو جائے۔ ۲۔ اس کی سند کا موصول ہونا ثابت ہو جائے اور یہ ثابت ہو جائے کہ یہاں ارسال نقصان دہ نہیں۔ ۳۔ اس کا مرفوع ہونا ثابت ہو جائے اور موقوف روایات کا غیر معلول ہونا ثابت ہو جائے۔ ۴۔ جو اضطراب اس کی سند میں واقع ہے اس کا غیر مضر ہونا ثابت ہو جائے۔ ۵۔ قلتین سے مراد ہجر مقام ہی کے مکے کے مساوی مکے ہیں (یہ ثابت ہو جائے)۔ ۶۔ ہجر مقام کے مکے سارے کے سارے برابر برابر ہوتے تھے (یہ ثابت ہو جائے)۔ ۷۔ ایک قلعہ دو حجازی مشکیزے کے برابر ہو اور حجازی مشکیزے برابر برابر ہوتے تھے (یہ ثابت ہو جائے)۔ ۸۔ مفہوم مخالف سے استدلال کیا جاسکتا ہو (یہ ثابت ہو جائے) (یعنی پانی دو قلعے ہو تو ناپاک نہیں ہوتا اور اگر دو قلعوں سے کم ہو تو ناپاک ہو جاتا ہے یہ مفہوم مخالف سے استدلال ہے)۔ ۹۔ (یہ ثابت ہو جائے کہ) حدیث قلتین مطلقاً تمام احادیث پر مقدم ہے۔ ۱۰۔ یہ حدیث قیاس جلی پر بھی مقدم ہے (یہ ثابت ہو جائے)۔ ۱۱۔ مسکوت کی تمام صورتوں میں (جب پانی دو قلعے سے کم ہو چاہے جاری ہو یا راکد ہر صورت میں) مفہوم عام ہے (باقی اگلے صفحے پر)

مذہب کے مخالف نہیں کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ پانی جب دو مکے سے کم ہو لیکن رائے مجتہلی بہ میں اس پانی میں نجاست کے گرنے سے پانی ناپاک نہ ہوتا ہو تو اس پر نجاست کا حکم نہیں لگایا جاتا تو جب پانی دو مکے ہو تو بطریق اولیٰ پانی ناپاک نہ ہوگا (جبکہ رائے مجتہلی بہ میں ناپاک نہ ہو)

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عملی تجربہ:

ہمارے استاذ العلّام نے ان روایات کے درس کے وقت تجربہ کر کے دکھایا (پس کنواں کھدوایا) اس میں دو مکہ پانی ایک بڑا تالاب بن گیا کہ اس کے کنارے کو حرکت دینے سے دوسرے کنارہ میں حرکت نہیں ہوتی تھی اور یہ کنواں تقریباً چھ بالشت تھا، واللہ الحمد۔ اس طرح ائمہ میں آپس میں اختلاف ختم ہو جائے گا اور ہمارا مذہب بالکل امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کی طرح ہو جائے گا^(۱) اور مال کا ربات وہی ہوگی جو ہم نے پہلے ذکر کی کہ ہمارے یہاں اعتبار رائے مجتہلی بہ کا ہوتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ ہمارے علماء احناف نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں جب غور فرمایا (وہ مذہب جس کا ابھی ذکر ہوا) تو انہوں نے عوام الناس کی آراء کو بہت مختلف پایا بہت سے لوگ سمندر میں ناپاک ہاتھ ڈالنے سے سمندر کے پانی کو ناپاک گمان کرتے ہیں اور بہت سے لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر ایک پیالہ میں پیشاب کا قطرہ گر جائے پھر بھی اس پیالہ کا پانی پاک ہے تو (اس افراط و تفریط میں) انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ماہِ قلیل اور کثیر کے درمیان ایسی حد فاصل مقرر کی جائے جس کے ذریعہ مسئلہ بالکل واضح ہو جائے۔

ماء کثیر کی تعیین میں حنفیہ کے متعدد اقوال:

۱۔ پس بعض علمائے احناف نے یہ فرمایا کہ ماء کثیر وہ پانی ہے جو وہ درودہ ہو اور اس کی اصل یہ بیان کرتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے ماء کثیر کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ”میری اس مسجد کے بقدر“ پس جب وہ مسجد سے تشریف لے گئے تو آپ کے تلامذہ (اس سے مراد ابو سلیمان جوزجانی ہیں۔ از مترجم) نے اس کی پیمائش کی تو وہ اندر سے ۸×۸..... اور باہر سے ۱۰×۱۰..... تھی تو انہوں نے احتیاطاً زیادہ والے قول کو لیا (لیکن اس سے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک متعین حد مراد نہیں بلکہ تقریب الی الاذہان (سمجھ میں آسانی) کے لئے اس کو ذکر فرمایا۔ از مترجم) چنانچہ اگر اس مقدار سے کم کے متعلق اگر سوال کیا جاتا تو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ اس کو بھی ماء کثیر فرمادیتے۔

(گذشتہ صفحے کا نتیجہ) (یعنی ہر صورت میں پانی ناپاک ہوگا یہ ثابت ہو جائے) ۱۲۔ عدد کا ذکر (خاص دو مکے کا ذکر) ایک تحدید اور مقرر وزن کے بیان کے لئے ہے (جس میں کی بیشی نہیں ہو سکتی) (یہ ثابت ہو جائے) ۱۳۔ جائلین کے احتمال (کہ دو مکوں سے ایک اندازہ مراد ہے۔ از مترجم) کا کیا جواب ہوگا (حدیث قلعین کی معارض روایات کا کیا جواب ہوگا) اور اگر آپ دو مکوں کی مقدار پانچ سو رطل متعین کرتے ہیں تو ۱۳۔ مقام تو ثابت کرنا پڑے گا کہ اس پانچ سو رطل کا نصف احتیاطاً مقرر یا جائے اور ۱۵۔ اور پھر پندرہ سو مقام ثابت کرنا پڑے گا کہ جو چیز احتیاطاً ثابت ہو وہ فرض بن جاتی ہے (لہذا دو سو پچاس رطل کی مقدار جو احتیاطاً ثابت ہوئی یہ قلعین میں ہر ایک قلعہ کی فرض مقدار ہوگی۔ از مترجم) اتنی پھر آگے چل کر قلعین کی حد بندی کرنے والے لوگوں کے جوابات تفصیل سے نقل کیے ہیں اور اس پر خوب تفصیلی رد کیا ہے

فارجمع الیہ لو شئت

(۱) ائین لغت میں جھوٹ کو کہتے ہیں کمانی القاموس وغیرہ۔

۲۔ بعض علمائے احناف نے ماء کثیر کا اندازہ اس طرح کیا ہے کہ وہ ایسا بڑا حوض^(۱) جس کے ایک کنارہ کو حرکت دینے سے دوسرے کنارہ میں حرکت نہ ہو۔ پھر آپس میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے کہ حرکت سے کوئی حرکت مراد ہے؟

۱۔ حرکت بالید ۲۔ ایک جانب وضو کیا جائے تو اس سے دوسری طرف حرکت نہ ہو ۳۔ ایک جانب کوئی غسل کرے تو دوسری طرف حرکت نہ ہو۔ ان میں سے ہر ایک مذہب کو کسی نہ کسی امام نے اختیار کیا ہے۔

تحریک بالید سے فوراً حرکت ہونا مراد ہے نہ کہ تدریجاً:

یہ بات نہ بھولنی چاہیے کہ قابل اعتبار وہی حرکت ہے کہ ایک جانب حرکت سے فوراً ہی دوسری جانب حرکت پیدا ہو یعنی جو حرکت دوسری جانب ایک دم سرایت کر جائے..... وہ حرکت مراد نہیں جو موج کی شکل میں تدریجاً پہنچے بہر حال یہ آخری قول شوافع کے قول کے موافق ہے جو ماء کثیر کا اندازہ قلعین کے ساتھ کرتے ہیں ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ ہمارے استاد العلّام..... اللہ تعالیٰ استاد محترم کے بزرگی کے سایہ کو بڑھائے اور طلبہ علم اور مجھے انکے حوزہ اور پاکیزہ عطایا سے سیراب کرے۔..... نے اس کا تجربہ کیا (۲) پس ایک کنواں کھودنے کا حکم دیا اور اس میں دو مکے پانی ڈالا تو وہ دو مکہ پانی بڑا حوض بن گیا جس کی ایک جانب کو حرکت دینے سے دوسری جانب متحرک نہ ہوئی۔

دہ دردہ والے قول پر صاحب بحر کارؒ:

صاحب شرح وقایہ نے دہ دردہ کے قول کو ثابت کرنے کے لئے جو طویل بحث کی ہے تو ابن نجیم مصری نے اپنی ایک تصنیف میں اس کو بالکل باطل قرار دیا ہے^(۳)۔

حدیث قلعین کے مختلف جوابات اور ہر جواب پر مفصل رد:

نیز بعض احناف نے قلعین والی حدیث کے ایسے جوابات دیے ہیں جن کو طبائع سلیمہ قبول نہیں کرتیں مثلاً ۱۔ یہ کہ اس کی سند ضعیف ہے^(۴)۔ ۲۔ نیز اس میں اضطراب ہے بایں طور کہ بعض روایتوں میں قلعین اور بعض میں ثلاث قلۃ اور بعض میں اربع قلۃ حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ روایات میں اربعین قلۃ تک بھی آیا ہے نیز جواب نمبر ۳ یہ کہ قلۃ کی مقدار نامعلوم ہے کیونکہ قلعے مختلف اوزان کے

(۱) یہ قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی موطا میں ذکر کیا ہے اور اس کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب فرمایا۔ سعایہ میں فتح القدیر سے نقل کیا ہے کہ: ظاہر الروایۃ کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ رائے متعلیٰ یہ کہ عین غالب کا اعتبار ہے اور ان سے دوسری روایت جیسا کہ ہدایہ میں ہے کہ اخبار تحرک بالید یا وضو کے ساتھ حرکت دینے کا یا غسل کے ساتھ حرکت کا ہے لیکن پہلی روایت اصح ہے اسی کو ایک جماعت (جن میں امام کرخی صاحب النایہ صاحب الیماجیہ داخل ہیں) نے اصح فرمایا ہے۔ اتھنی

علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں دوسری روایت (تحرک بالوضو والی۔ از مترجم) اصح ہے کیونکہ یہ افراط و تفریط کے وسط میں واقع ہے کافی الحیظ والمادی القدسی وقامہ فی الحلیۃ۔ اتھنی

(۲) قلت: ظاہر یہ ہے کہ حضرت منکوی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مراد اس سے البحر الرائق ہے کیونکہ ابن نجیم نے اس میں تفصیلی کلام کیا ہے اور شرح وقایہ کا تعاقب بھی کیا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے علامہ ابن نجیم کی کوئی دوسری تصنیف مراد ہے۔

(۳) اس جواب کی طرف مشائخ حنفیہ وغیرہ کی ایک جماعت کا میلان ہے۔ (ماقیہ اگلے صفحے پر)

تھے لہذا کسی ایک متعین معنی پر عمل کرنا اس وقت تک مشکل ہے جب تک کوئی ایک معنی متعین نہ ہو جائے کیونکہ لفظ قلة مجمل کی تعریف میں داخل ہے اور مجمل کی جب تک تفسیر نہ کی جائے اس پر عمل ناممکن ہے۔ لیکن اے مخاطب! تم بخوبی واقف ہو کہ یہ سب توجیہات تصحف (تکلف) سے خالی نہیں، کیونکہ پہلی توجیہ میں ایک بدیہی شے کا انکار ہے کیونکہ قلین والی روایات کی صحت ^(۱) ناقابل انکار ہے اور وہ روایات جو سنن کی کتابوں میں ہیں وہ اس کی صحت پر گچی گواہ ہیں۔ (توجیہ نمبر ۲) رہی اضطراب والی بات تو وہ اضطراب متعدد روایتوں کو متعدد واقعات پر حمل کرنے سے ختم ہو جاتا ہے ^(۲) نیز متعدد روایات (قلین، ثلاث، اربع، اربعین، قلال) محمول ہیں مختلف سوالات پر (آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف سوالات کئے گئے تھے) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر سائل کو اس کے سوال کے مطابق جواب مرحمت فرمایا فلا اضطراب ولا اختلاف۔ (رہی تیسری توجیہ) تو اسانید اسکے بارے میں کافی شافی ہیں اور خصم کو (روایات کے) مجمل ہونے کا الزام دینا زبردستی کا فیصلہ ہے (تخکم ہے) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قلة کی مقدار اہل عرب کے یہاں ایک متعین معلوم مقدار ہے لہذا اس کی جہالت نقصان دہ نہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض روایات میں ایک ایسا لفظ زائد ہے جو اسکی مراد کی تفسیر اور مجمل کا بیان ہے وہ لفظ ہے ”من قلال جبر“ ^(۳)

(ابقہ گذشتہ صفحہ)

حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جمہور کے جوابات کی بھرپور تائید:

پس بتائیے میں ہے کہ حدیث قلین کو ابن عبد البر اور ابوبکر ابن العربی نے ضعیف قرار دیا اور امام ابوبکر احمدیہ میں لکھتے ہیں: قلین والا مذہب عقل کی جہت سے ضعیف مذہب ہے اور نہ ہی قلال ثابت ہے کیونکہ حدیث قلین کی سند پر اہل علم کی ایک جماعت نے کلام کیا ہے۔ فتح القدیر میں ہے: اس کو ضعیف قرار دینے والوں میں مالکیہ کے علماء میں ابن عبد البر اور قاضی اسماعیل بن اسحاق اور ابن العربی شامل ہیں۔ بدائع میں علی بن مدینی سے نقل کیا ہے کہ حدیث قلین ثابت نہیں لہذا اس سے اعراض لازم ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ حافظ ابوالعباس ابن تیمیہ نے اسکی تضعیف میں مبالغہ کیا ہے کذا فی المعایہ۔

قلت: یہ بات گزر چکی ہے کہ اس حدیث سے استدلال موقوف ہے چند مقامات کے ثبوت پر اور وہ ثابت نہیں ہو سکتے اور ابن العربی فرماتے ہیں: حدیث قلین کا مدار ایسے راوی پر ہے جس پر طعن کیا گیا ہے یا روایت مضطرب ہے یا موقوف ہے۔ اس کے ضعیف ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے ولید راوی سے نقل کیا ہے جو کہ اباضی (شیعوں کے فرقہ کی طرف منسوب) تھا۔

(۱) قلت: حدیث قلین کی تضعیف کرنے والی محدثین کی ایک جماعت نے اس کی صحت کا انکار کیا ہے۔ قال ابن قیم: جن حفاظ حدیث نے اسکی صحیح کی ہے ان کی صحیح معارض ہے اس کو ضعیف قرار دینے والے حفاظ کی تضعیف کے جن میں (تضعیف کرنے والوں میں) ابن عبد البر وغیرہ داخل ہیں۔ اس ہی کی وجہ سے اباب کتب صحاح نے اس حدیث سے بالکل اعراض کیا ہے (یعنی صحیحین اور جن ائمہ نے صحت کا التزام کیا ہے انہوں نے اس روایت کو نہ مرا حثاً نہ اشارۃً، نہ مطلقاً نہ عھا ذکر کیا، ہاں سنن میں یہ روایت ملتی ہے جن میں صحیح سب ہی طرح کی روایات ہیں۔ از مترجم)

(۲) حدیث قلین صرف ایک صحابی سے مروی ہے:

لیکن یہ بات مشکل ہے کیونکہ روایت اور اس کا راوی ایک ہی ہے۔ ابن قیم فرماتے ہیں: یہ بات بدیہی ہے کہ اس حدیث کو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے علاوہ کوئی صحابی نقل نہیں کرتے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے عبد اللہ اور عبد اللہ کے علاوہ کوئی ناقل نہیں۔ نافع سالم الیوب اور سعید بن جبیر یہ سب کہاں تھے؟ اہل مدینہ اور ان کے علماء پر یہ سنت کیسے نقلی رہی حالانکہ یہ حدیث مدنی ہے (ابن عمر رضی اللہ عنہما مدینہ منورہ کے رہنے والے ہیں۔ از مترجم) اچھی

قلت: اگر تعدد روایات کو تسلیم کر ہی لیا جائے تو حدیث میں سند اور متناوذوں طرح اضطراب ہے۔ (اگر متن کے اضطراب کو مندرجہ سمجھیں تو) سند کے اضطراب کا کیا جواب ہوگا۔ (۲) قلال جبر کی تصحیح صحیح نہیں: ابن قیم فرماتے ہیں: قلین کی مقدار کا قلال جبر کیساتھ تخمینہ لگانے سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ کوئی روایت منقول نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو سند ذکر کی ہے وہ منقطع ہے۔ اور ”قلال جبر“ یہ نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے اور نہ ہی کسی راوی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کو منسوب کیا ہے بلکہ حدیث میں تصریح ہے کہ قلال جبر کے ساتھ یہ تفسیر صحیح بن عقل کا کلام ہے لہذا ایسا حکم جس کی طرف تمام استحقاق ہے اس کا بیان ایسے لفظ کے ساتھ جو کہ شاذ اور منقطع ہے کیسے ممکن ہے؟ اور نہ ہی یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے (جو بیان بن کے) اچھی

لہذا صحیح^(۱) جواب وہی ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا کہ یہ نجاست و طہارت کا معاملہ رائے مجتہی بہ پر چھوڑ دیا جائے گا لہذا پانی پر نجاست کا حکم نہیں لگے گا جبکہ پانی کی مقدار اس قدر ہو کہ مجتہی بہ کے گمان کے مطابق اس پانی میں نجاست گرنے سے مجتہی بہ اس کو ناپاک نہیں سمجھتا۔

محمد بن اسحاق کا قول: القلة هي الجرار، والقلة التي يستقي فيها كالمعنى

یہ ہے کہ مٹکا چھوٹا بھی ہوتا ہے^(۲) اور مٹکا اتنا بڑا بھی ہوتا ہے جس کو زمین اپنی پیٹھ پر اٹھائی ہوئی ہے اور انسان اس کے بوجھل ہونے کے سبب ان مٹکوں کو نہیں اٹھا سکتا اور بعض مٹکے چھوٹے ہوتے ہیں (جیسے پانی پینے کے برتن) اسے انسان اٹھا سکتا ہے۔ (از مترجم: جزار، جرة: فتح الکیم کی جمع ہے بمعنی مٹکا۔ قاموس میں قلعہ کا ترجمہ بڑے مٹکے کے ساتھ کیا ہے چاہے کوئی سامٹکا ہو یا ٹھیکری کا بنا ہو اسی طرح چھوٹے برتن (گلاس، پیالی) کو بھی قلعہ کہتے ہیں (ص ۷۸ تحفۃ الاحوذی) تو مصنف کے قول: القلة هي الجرار میں قلعہ کا پہلا معنی مراد ہے کہ قلعہ سے بڑے مٹکے مراد لیے جاتے ہیں اور القلہ التي يستقي فيها سے مراد یہ ہوا کہ قلعہ کا اطلاق گلاس، پیالی وغیرہ پر بھی ہوتا ہے جس میں انسان پانی پیتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب کراہیۃ البول فی الماء الراکد

☆ حدثنا محمد بن غیلان حَدَّثَنَا عبد الرزاق عن معمر عن همام بن منبه عن ابی هريرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لَا يَبُولُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ. قال ابو عیسی: هذا حدیث حسن صحیح. وفي الباب عن جابر.

باب ہے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کی ممانعت کا بیان

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی آدمی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے پھر اس سے وضو کرے۔

قال ابو عیسی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے
وفی الباب: باب میں جابر سے روایت ہے

﴿تشریح﴾

ائمہ اربعہ کے مستدلّات کا ذکر:

- (۱) یعنی بہترین اور کامل جواب یہی ہے ورنہ آپ جان چکے ہیں کہ حدیث کے بہت سے جوابات ہیں اور بعض کے جواب میں تو مخالفین لا جواب ہو گئے، حضرت مکتوبی رحمہ اللہ تعالیٰ ان جوابات سے خوش نہیں کیونکہ انہوں نے جس جواب کو اختیار کیا ہے وہ ان کی نفس طبیعت کے شایان شان ہے۔
- (۲) قال الجحد: القلۃ ضمہ کے ساتھ سر کا اوپری حصہ، کوہان کی بلندی اور پہاڑ کی چوٹی اور ہر شے کے بلند حصہ کو کہتے ہیں۔ نیز بڑے مٹکے..... مطلقاً مٹکے..... یا ٹھیکری سے بے ہوئے مٹکے کو اور چھوٹے برتن (پیالہ) کو بھی قلعہ کہتے ہیں۔

اس باب سے مقصود^(۱) مذہب حنفیہ کا اثبات ہے جیسا کہ گذشتہ احادیث میں سے پہلی حدیث (الماء طہور) مالکیہ کے مذہب کے اثبات کے لئے تھی نیز اس حدیث اول میں اشارہ تھا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے مسلک کی طرف جس کو ہم نقل کر چکے ہیں اس طرح کہ اس روایت میں مطلقاً (الماء طہور) کا حکم ہے۔ تغیر اوصاف کی کوئی قید نہیں لہذا پانی پانی ہی کہلائے گا۔ جب تک کہ اس کا پانی ہوتا (رقت سیلان) ختم نہ ہو۔ اگرچہ اس پر وصف (رنگ، بو اور مزہ) کے اعتبار سے نجاست غالب ہو جائے (یہی مذہب عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہے کہ اعتبار ذات ماء کا ہے نہ کہ وصف ماء کا۔ از مترجم) اور درمیان والی روایت امام شافعیؒ کے مختار مذہب کے اثبات کیلئے لائی گئی۔ اس روایت باب سے احناف کا مذہب اس طرح ثابت ہو رہا ہے کہ

لا یسولن میں نمی مطلق ہے، پانی قلعین سے کم ہو یا زیادہ (بہر حال پیشاب منع ہے کہ پیشاب کرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا) حدیث میں پانی کا وصف الراکد بیان ہوا ہے، اور ٹھہرے ہوئے ہونے کا وصف اس پانی پر صادق نہیں آتا جو پانی جاری کے حکم میں ہو کیونکہ پانی کے جاری ہونے کے بعد اس میں ٹھہرے ہوئے ہونے کی صفت نہیں رہے گے۔

حدیث باب غسل اور وضو کے ذکر سے حنفی مذہب کی مزید تائید

کیونکہ الماء الراکد اور الماء الجاری میں بالکل منافات ہے۔

(حدیث کا اگلا ٹکڑا) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: ثم يتوضأ منه اور بعض روایات میں ثم یغتسل منه، اس سے وضاحت ہو جاتی ہے کہ پانی سے مراد یہاں قلعین بلکہ قلال سے زائد پانی ہے کیونکہ قلعین کے بقدر پانی سے غسل یا وضو کرنا مزید پانی

(۱) حدیث باب سے حنفیہ کا استدلال اور دیگر ائمہ کے یہاں اسکی تشریح

ابن دقیق العید فرماتے ہیں: یہ حدیث مجملہ ان روایات کے ہے جن سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ ٹھہرا ہوا پانی ناپاک ہو جاتا ہے اگرچہ قلعین سے زیادہ ہو۔ کیونکہ (الماء الراکد) یہ سیخہ عام ہے (کہ قلعین پانی ہو یا اس سے زیادہ۔ از مترجم) شوائع اس عام لفظ کو قلعین کے ساتھ خاص کرتے ہیں گو یا اس نمی والی حدیث باب کو مادون القلعین پر محمول کرتے ہیں۔ اور امام احمد ایک دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں کہ آدمی کے پیشاب اور اس کے ہم معنی سیال گندگی اور دوسری نجاستات میں فرق کرتے ہیں، لہذا آدمی کا پیشاب اور اس کے مثل نجاستوں سے پانی ناپاک ہو جائے گا اگرچہ وہ پانی قلعین سے زیادہ ہو، اسکے علاوہ نجاستوں میں قلعین کا اعتبار ہوگا۔ لہذا باب کی حدیث (لا یسولن فی الماء الراکد) کو اس کے ظاہر سے نکالنا ضروری ہے، ہاں طور کہ اس میں تخصیص کی جائے یا اس کو مقید کیا جائے، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ بڑے سمندر جیسے پانی میں نجاست اثر انداز نہیں ہوتی اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ پانی (کے رنگ، مزہ، بو) کو جب نجاست بدل دے تو اس کو استعمال کرنا منع ہے، لہذا امام مالک نے نمی والی روایت (لا یسولن احدکم) کو کراہت پر محمول کیا ہے (کیونکہ مالکی مذہب میں پیشاب وغیرہ کرنے سے جب تک رنگ، بو، مزہ نہ بدلے پانی پاک رہتا ہے، لہذا حدیث باب میں ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت پانی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ایسے پانی کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔ از مترجم) کیونکہ ان کے مذہب میں پانی اوصاف کے تغیر سے ناپاک ہوتا ہے اور حنفیہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدیث باب کے عموم سے بڑے سمندر جیسا کثیر پانی مستثنیٰ ہے، لہذا قلعین سے زائد پانی بھی (نمی کے) عموم کے تحت داخل ہے، شوائع کہتے ہیں کہ ماہ کثیر سمندر جیسا پانی اجزاء امت کی وجہ سے خارج ہوگا۔ اور قلعین اور اس سے زائد پانی دوسری حدیث قلعین کی وجہ سے حدیث باب کے عموم سے خارج ہوگا، لہذا حدیث باب میں قلعین سے کم پانی کا حکم باقی رہ گیا کہ وہ ناپاک ہو جاتا ہے پیشاب سے اور حنابلہ کے فقہین کہتے ہیں کہ جراتثناءات شوائع نے ذکر کئے ہیں وہ ہمارے نزدیک بھی حدیث کے عموم سے خارج ہیں، ہاں قلعین سے زائد پانی میں حدیث قلعین کا تخصیصی یہ ہے کہ ہر قسم کی نجاستوں کے باوجود پانی پاک رہے گا، البتہ ہم نے انسان کے پیشاب کو اس عموم سے مستثنیٰ قرار دیا۔ (انسان کے پیشاب سے قلعین اور اس سے زیادہ پانی ناپاک ہو جائے گا عند الحنابلہ۔ از مترجم)

لیے بغیر بالکل بعید ہے۔ نہی میں اصل حرمت کو بیان کرنا ہوتا ہے۔ (لہذا ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ از مترجم) جیسا کہ امر اصالتاً وجوب کے لئے ہوتا ہے اور یہاں نہی تحریمی اس لئے بھی ہے کہ اس نہی کی تاکید نون ثقیلہ سے کی گئی ہے۔ پھر (ثم یغتسل کہہ کر) غسل جنابت کو ذکر کر کے حدیث میں حکم کو عام قرار دیا کہ اس پانی سے حدث (نجاست حکمی) اور جنبت (نجاست حقیقی) دونوں کا ازالہ منع ہے (لا یبولن سے نجاست حقیقی کی ممانعت اور ثم یغتسل سے نجاست حکمی کی ممانعت ہوئی۔ از مترجم) اس سب سے معلوم ہوا کہ ایسے پانی میں جو نہ جاری ہو اور نہ ہی جاری کے حکم میں ہو پیشاب کرنا حرام ہے، جیسا کہ اس میں غسل حرام ہے، اگرچہ وہ قلتین سے زائد پانی ہو اور اس میں پیشاب سے پانی ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف متغیر نہ ہو کیونکہ پانی کی اتنی مقدار جس سے عادتاً وضو یا غسل کیا جاتا ہے یا اس پانی سے صرف غسل کیا جاتا ہے۔ اتنے پانی کا آدمی کے پیشاب سے متغیر ہونا مشکل ہے، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کی ظاہر الروایہ ہے، کیونکہ پیشاب کرنے کے تھوڑے وقت کے بعد ہی مبتلی بہ اس کو ناپاک سمجھے گا، اگرچہ پانی زیادہ ہو، اور اگر پانی تھوڑا ہو کہ بڑے حوض کی مقدار کو نہ پہنچا ہو تو اس کا ناپاک ہونا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بالکل بدیہی ہے۔

جمہور کی طرف سے حدیث باب کی تاویل اور اس کا جواب

امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ۱۔ یہ حدیث کراہت تنزیہی پر محمول ہے ۲۔ یا اس صورت پر محمول ہے جبکہ پانی قلتین سے کم ہو ۳۔ یا اس وقت یہ نہی ہے جبکہ اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے اور ان توجیہات کی خامیاں خوب واضح ہیں۔ پہلی توجیہ میں اصل اور حقیقی معنی سے عدول ہے کیونکہ نہی کا حقیقی معنی حرمت کا ہے جب تک کہ اس کے خلاف قرینہ موجود نہ ہو اور دوسری توجیہ میں ظاہر حدیث (جو عموم کا تقاضہ کرتا ہے) سے انحراف کیا گیا ہے حالانکہ حدیث کے ظاہر پر اعتماد کرنا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب فی ماء البحر انه طہور

☆ حَدَّثَنَا الْقَتِيبَةُ عَنْ مَالِكٍ وَ حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ اسْحَقُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا عَنْ مَالِكٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ سَلَمَةَ مِنْ آلِ ابْنِ الْأَزْوَاقِ أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ أَبِي بَرْدَةَ. وَهُوَ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنَا نُرْكَبُ الْبَحْرَ وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، افْتَتَضَّاءُ مِنَ الْمَاءِ الْبَحْرِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هُوَ الطَّهْوَرُ مَاءُهُ الْجَلُّ مَيْتَتُهُ

قال: وفي الباب عن جابر، والفراسي، قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وهو قول اكثر الفقهاء من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، منهم: ابو بكر، وعمر، وابن عباس: لم

يَرَوْنَ بِأَسْأَمَاءَ الْبَحْرِ. وَقَدْ كَرِهَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَضوءَ بِمَاءِ الْبَحْرِ، مِنْهُمْ: ابْنُ عُمَرَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: هُوَ نَارٌ.

باب ہے اس بیان میں کہ سمندر کا پانی خوب پاک ہے

مغیرہ بن ابی بردہ (وہ) بنی عبدالدار سے تعلق رکھتے ہیں، نے بتایا کہ انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو فرماتے ہوئے سنا کہ ایک شخص نے حضور ﷺ سے سوال کیا یا رسول اللہ! ہم سمندری سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا سا پانی زادراہ کے طور پر لے جاتے ہیں۔ اگر اس (تھوڑے سے) پانی سے ہم وضو کر لیں تو پیا سے ہو جائیں گے۔ کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا سمندر کا پانی خوب پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے

وفی الباب: باب میں جابرؓ اور فراسؓ سے روایات ہیں

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہ میں سے اکثر فقہاء جن میں ابو ہریرہؓ، عمرؓ اور ابن عباسؓ ہیں، انہوں نے اسی کو اختیار کیا ہے کہ سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں اور حضور ﷺ کے بعض صحابہ نے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کو مکروہ جانا ہے۔ جس میں عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عمروؓ ہیں۔ اور عبداللہ بن عمروؓ نے فرمایا وہ (سمندر کا پانی) آگ (یعنی آگ کی طرح مضر) ہے۔

﴿تشریح﴾

ایک حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کے پانے کے متعلق "اقرمایا تھا کہ یہ آگ ہے کیونکہ اس پانی سے آگ کے لوازمات خارش خشکی وغیرہ پیدا ہوتی ہے تو اس سے بعض صحابہ نے یہ سمجھ لیا کہ

اس سمندر کے پانی سے غسل اور وضو ناجائز ہے، اس لئے صحابہ نے سمندر کے پانی کے متعلق آپ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے حدیث باب سے اس وہم کو دور فرمایا کہ اس سمندر کو آگ کہنے سے اس کے مطہر ہونے کی نفی نہیں ہے سمندری حیوانات کے متعلق تفصیلی بحث (۲) اس کے مقام پر آئے گی، ہاں حدیث باب میں مینہ سے حنفیہ نے صرف مچھلی مراد لی ہے اور شوافع نے عام مینہ مراد لیا ہے۔

(۱) ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ سمندر کا سفر سوائے حاجی یا عمرہ کرنے والے یا مجاہد بنی سبیل اللہ کے علاوہ کوئی نہ کرے کیونکہ سمندر کے نیچے آگ ہے اور اس آگ کے نیچے سمندر ہے، اور ابن عبدالبر نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کیا کہ وہ فرماتے تھے سمندر کے پانی سے وضو نہ کرو کیونکہ وہ (جہنم کا) حصہ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے کتاب الزہد میں سعید بن ابی الحسن سے نقل کیا ہے کہ سمندر جہنم کا ایک حصہ ہے۔ اس باب میں اور کئی آثار بھی موجود ہیں اور یہ آثار غیر مدرك بالقیاس ہیں لہذا احکاماً مرفوع ہوں گے۔

(۲) اس حدیث میں کئی ابحاث لطیفہ ہیں جو اوجز المسالك میں مفصل موجود ہیں، میں حضرت گنگوہی کے اتباع میں ان مباحث کو اختصار کی غرض سے چھوڑ رہا ہوں۔ ابن العربی فرماتے ہیں: یہاں آٹھ مسائل ہیں پھر اس کو مفصل لکھا ہے، فارجع الیہما لوشئت التفصیل والتوضیح۔

بَابُ التَّشْدِيدِ فِي الْبَوْلِ

☆ حَدَّثَنَا هناد و قتيبة و ابو كريب، قالوا: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ: سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يُحَدِّثُ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ عَلَى قَبْرَيْنِ، فَقَالَ: إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ: أَمَّا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَنْزِهُ مِنْ بَوْلِهِ وَ أَمَّا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَابْنِ مُوسَى، وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَسَنَةَ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَآبِي بَكْرَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَرَوَى مَنْصُورٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ عَنْ طَاوُسٍ وَرَوَايَةِ الْأَعْمَشِ اصْحَحُ.

قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنَ أَبَانَ الْبَلْخِي مُسْتَمْلِي وَكَيْعٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ وَكَيْعًا يَقُولُ: الْأَعْمَشُ أَحْفَظُ لِإِسْنَادِ إِبْرَاهِيمَ مِنْ مَنْصُورٍ.

باب ہے پیشاب میں احتیاط نہ کرنے کی صورت میں وعیدوں کا بیان

اعمش کہتے ہیں کہ میں نے مجاہد سے سنا۔ مجاہد طاؤس سے نقل کر رہے ہیں اور طاؤس ابن عباسؓ سے نقل کر رہے ہیں کہ حضور ﷺ دو قبروں کے پاس سے گزرے اور فرمایا ان دونوں قبروں کو عذاب ہو رہا ہے اور ان دونوں قبروں کو کسی بڑے گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں ہو رہا یہ شخص اپنے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا اور یہ (دوسرا) شخص چغل خوری کرتا تھا۔

وفی الباب: باب میں زید بن ثابت، ابو بکرؓ، ابو ہریرہؓ، ابو موسیٰؓ اور عبد الرحمن بن حسنہؓ سے روایات ہیں

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ منصور نے اس حدیث کو عن مجاہد عن ابن عباس نقل کیا اور اس میں عن طاؤس کا ذکر نہیں (یعنی منصور نے مجاہد سے بلا واسطہ طاؤس کے نقل کیا ہے) اور اعمش کی روایت اصح ہے میں نے ابو بکر محمد بن ابان سے سنا وہ فرماتے ہیں میں نے وکیع کو کہتے ہوئے سنا کہ اعمش ابراہیمؒ کی سندوں کو منصور کے مقابلے میں زیادہ یاد کرنے والا ہے۔

﴿تشریح﴾

یعنی مقصود پیشاب کی ناپاکی کی سختی اور اس میں وعید شدید کا بیان ہے (پیشاب غلط النجاسات ہے) تاکہ لوگ اس سے اچھی طرح صفائی حاصل کریں اور اس کو معمولی نہ سمجھیں ورنہ اس کے سبب عذاب میں مبتلا ہوں گے۔^(۱)

وما یعذبان فی کبیر کی تشریح

(۱) اس حدیث سے عذاب قبر کا بھی اثبات ہو رہا ہے اور وہ اہل سنت والجماعت کے یہاں ثابت ہے سوائے بدعتوں کے۔ مسئلہ کی تفصیل اس کے مقام پر ہے۔

یہ مطلب نہیں کہ نفس الامر میں اور اپنی ذات کے اعتبار سے یہ چغلخوری اور پیشاب سے نہ بچنا کوئی بڑا گناہ نہیں کیونکہ عذاب تو کبیرہ گناہ پر بھی ہوتا ہے بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان کے گمان کے مطابق یہ کوئی بڑا گناہ نہیں تھا، یا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کو عذاب کسی ایسے فعل پر نہیں ہو رہا تھا جس سے انسان کو یا خاص ان دونوں شخصوں کو بچنا اور احتراز کرنا بہت ہی مشکل تھا (بلکہ ان گناہوں سے بچنا آسان کام تھا)

قوله: استنزهوا من بوله.

مأکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں اختلاف اور جانبین کے دلائل

یہاں حدیث میں اپنے پیشاب سے بچنے کا ذکر ہے اور بعض روایتوں میں من البول مطلقاً (پیشاب سے بچنے کا حکم) ہے لہذا ہر حدیث کو اس کے مقتضی کے مطابق معنی پر محمول کریں گے، چنانچہ مطلق روایت کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی تنقید پر ہی رہنے دیں گے (لہذا اپنے پیشاب سے احتراز بھی لازم اور بچوں اور جانوروں کے پیشاب سے بچنا بھی ضروری ہوگا، چاہے جانور ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم۔ از مترجم) اور جو ائمہ (محمد و مالک رحمہما اللہ تعالیٰ) ماکول اللحم جانور کے پیشاب کی حلت اور طہارت کے قائل ہیں انہوں نے دونوں روایتوں کا ایک ہی معنی مراد لیا ہے بایں طور کہ من البول والی روایت میں الف لام عہدی ہے، لہذا اس سے انسان کا اپنا پیشاب ہی مراد ہے (لہذا ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت کی نفی نہیں۔ از مترجم) حنفیہ جواباً کہتے ہیں یہ تاویل صحیح نہیں کیونکہ ممکن ہے یہ دو الگ الگ واقعات ہوں (اس ایک واقعہ میں مطلقاً پیشاب سے منع کیا ہوا اور دوسرے میں اپنے پیشاب سے احتراز کا حکم ہو۔ از مترجم) نیز جن راویوں نے مطلق حدیثیں ذکر کی ہیں انہوں نے قرآن سے مطلق معنی سمجھ کر ہی روایت کو مطلق ذکر کیا ہوگا۔ نیز وہ واقعہ (۱) جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبور منه“ کا سبب بنا۔ اس واقعہ نے ہماری مراد کو متعین کر دیا (کہ ہر قسم کے پیشاب سے احتراز لازمی ہے) کیونکہ آپ ﷺ نے یہ حدیث ایسے شخص کے متعلق فرمائی تھی جو بکریاں چراتا تھا اور بکریوں کے پیشاب سے احتراز نہ کرتا تھا، لہذا امام محمد وغیرہ کس طرح اس حدیث کو انسان کے پیشاب پر محمول کر سکیں گے۔

(۱) اس قصہ کو بہت سے علماء نے جیسا کہ صاحب نور الانوار وغیرہ نے ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ حدیث عربین کے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں شیخین کے نزدیک یہ حدیث عربین آپ ﷺ کے فرمان: استنزهوا من البول سے منسوخ ہے اور یہ حدیث ماکول اللحم وغیرہ سب کے پیشاب سے احتراز کا حکم دیتی ہے۔

لہذا خاص حدیث (یعنی عربین والی حدیث۔ از مترجم) اس عام حدیث (استنزهوا من البول۔ از مترجم) سے منسوخ ہوگئی۔ اس حدیث ناسخ کا قصہ اس طرح مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نیک صحابی کے ذہن سے فارغ ہوئے جو عذاب قبر میں مبتلا ہو گئے تو ان کی اہلیہ کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے کردار کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ وہ بکریاں چراتے تھے اور ان کے پیشاب سے نہ بچتے تھے تو اس وقت آپ ﷺ نے فرمایا: ”استنزهوا من البول“ الحدیث لہذا یہ حدیث شان نزول کے اعتبار سے بول مایو کل لحمہ کے متعلق احتراز کا بطور خاص حکم دیتی ہے، جیسا کہ منسوخ روایت (حدیث عربین) بھی بول مایو کل لحمہ کے استعمال کی کلمہ خاص سے اجازت دیتی ہے لیکن چونکہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے (اس لئے یہ مطلقاً عام ہے ہر قسم کے پیشاب کو) اتنی۔ اس کتاب کے کئی نے لکھا ہے کہ حدیث ناسخ کو حاکم نے نقل کر کے حدیث صحیح کہا ہے اور محدثین کا اس کی صحت پر اتفاق ہے۔ کذا فی تنویر المنار۔ انتہی

روی منصور هذا الحديث عن مجاهد عن ابن عباس ولم يذكر فيه عن

طاؤوس، ورواية الأعمش اصح

روی منصور هذا الحديث پر کلام

یہ بات جانی چاہئے کہ مجاہد اور طاؤس اکثر ابن عباس رضی اللہ عنہما سے حدیث نقل کرتے ہیں اور کبھی ایک دوسرے سے بھی حدیث سن کر نقل کرتے ہیں۔ یہاں پر دوسری صورت ہے کہ مجاہد نے عن طاؤس عن ابن عباس حدیث کو سنا تھا، لہذا منصور کی روایت صحیح نہیں کیونکہ منصور نے طاؤس کا واسطہ ذکر نہیں کیا^(۱) پھر مصنف نے اعمش کو نسبت منصور کے زیادہ ثقہ ثابت کرنے کا ارادہ کیا تاکہ اعمش کی روایت پر اعتماد کیا جاسکے، پس فرمایا: الأعمش احفظ لاسناد ابراہیم من منصور کہ اعمش ابراہیم کی اسناد کو منصور سے زیادہ یاد رکھنے والے تھے، لہذا جب ابراہیم کی سندوں میں اعمش منصور سے زیادہ احفظ ہوئے تو ابراہیم کے علاوہ دوسرے اساتذہ کی سندوں میں بھی اعمش منصور سے احفظ ہوں گے جب تک کہ اس کے خلاف قرینہ نہ ہو یا جب تک اس مقام میں منصور کی کوئی خصوصیت سامنے نہ آئے تو اس طرح بطور قیاس کے مصنف نے اپنا مدعی ثابت کیا ہے اور ظاہری اصول پر اپنے موقف کی بنیاد رکھی ہے کہ حافظ راوی حافظ ہی شمار ہوگا جہاں کہیں بھی ہو اور جو ایک مقام پر حافظ نہ ہو وہ دوسرے مقام پر بھی غیر حافظ کہلائے گا۔ اسی وجہ سے مصنف نے ابراہیم کی اسانید کے متعلق مقولہ ذکر کیا ہے، اگرچہ ابراہیم یہاں مذکور نہیں فالہم وتشکر۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ^(۲) بُولِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَاحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا سَفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مَخْصَنٍ. قَالَتْ: دَخَلْتُ بِابْنِ لَيْلى عَلَى النَّبِيِّ ﷺ. لَمْ يَأْكُلْ

(۱) ترمذی کے صنیع سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ (منصور کی روایت غیر اصح ہے۔ از مترجم) کیونکہ انہوں نے اعمش کے طریق کو نقل کر کے اسکی وجہ ترجیح ذکر کی ہے لیکن امام بخاری نے دونوں طریق سے حدیث کو نقل کیا ہے۔ یعنی لکھتے ہیں کہ بخاری کا دونوں سندوں سے حدیث کو نقل کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں سندیں ان کے نزدیک صحیح ہیں لہذا یہ کہا جائے گا کہ مجاہد نے طاؤس کے واسطے سے عن ابن عباس نقل کیا ہے نیز مجاہد نے طاؤس کے واسطے کے بغیر بھی ابن عباس سے سنا ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مجاہد عن طاؤس والی روایت میں ابن عباس والی روایت کے مقابلے میں کچھ زیادتی پائی جاتی ہے اور ابن حبان نے دونوں روایتوں کو صحیح قرار دیا ہے۔ (اس لئے دونوں روایتیں ہی صحیح ہیں۔ ایسی روایات المزید فی متصل الاسانید کے قیل سے ہوں گی۔ از مترجم) امام ترمذی رحمہ اللہ نے اعمش کی روایت کو اصح قرار دیا ہے اور کتاب العلل میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمہ اللہ سے پوچھا کہ کوئی سند اصح ہے تو انہوں نے اعمش کی روایت کو اصح قرار دیا۔

(۲) بول صبی کے متعلق ائمہ کے تین اقوال:

علماء کے اس مسئلہ میں تین مذاہب ہیں اور یہی تین قول شوافع کی تین روایات ہیں: (۱) اصحاب شوافع کا صحیح اور معتاد مذہب یہ ہے کہ بچے کے پیشاب میں صرف چھینٹے مارنا ہی کافی ہیں، بچی کے پیشاب میں نہیں بلکہ بچی کا پیشاب تو دوسری تمام نجاستوں کی طرح دھونا ہی ضروری ہے اور امام احمد و اسحاق اور داود رحمہم اللہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حضرت امام ابو حنیفہ کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے اور امام مالک سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے مگر مالکیہ (بقیہ اگلے صفحے پر)

الطَّعَامَ، قَبَالَ عَلَيْهِ، فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَهُ عَلَيْهِ.

قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ وَعَائِشَةَ، وَزَيْنَبَ، وَلُبَابَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ، وَهِيَ أُمُّ الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَابْنِ السَّمُوحِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، وَابْنُ لَيْلَى، وَابْنِ عَبَّاسٍ.

قَالَ أَبُو عِيْسَى: وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مِثْلُ أَحْمَدَ وَسَلْقٍ، قَالُوا: يَنْضَحُ بَوْلُ الْغُلَامِ، وَيُغْسَلُ بَوْلُ الْحَارِيَّةِ، وَهَذَا مِمَّا يَطْعَمُ، فَاذَا طَعِمَا غَسِلَا جَمِيعًا.

باب ہے وہ بچہ جس نے کھانا شروع نہ کیا ہو (جس کی غذا ماں کا دودھ ہے) اس کے پیشاب پر پانی چھڑکنے کا بیان
ام قیس بنت محسن سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں اپنے بچے کو۔۔۔ جس نے ابھی کھانا کھانا شروع نہیں کیا
تھا۔۔۔ لے کر آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ تو اس (بچے) نے آپ ﷺ کے اوپر پیشاب کر دیا تو آپ ﷺ نے
پانی منگوایا اور اس پر بہا دیا۔

وفی الباب: باب میں علیؓ، عائشہؓ، زینبؓ، لبابہ بنت الحارثؓ (اور وہ ام الفضل بن عباس بن عبدالمطلب ہیں) اور ابوالاسحٰ اور عبد اللہ بن عمروؓ، ابویلیٰ اور ابن عباسؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے متعدد دلائل علم کا قول ہے جیسے امام احمدؒ اور اسحقؒ۔
وہ فرماتے ہیں کہ لڑکے کے پیشاب پر چھڑکاؤ کیا جائے گا اور لڑکی کا پیشاب دھویا جائے گا اور یہ (فرق) جب ہے جبکہ وہ کھانا نہ
کھاتے ہوں (صرف ماں کا دودھ ان کی غذا ہو) اور اگر کھانا کھاتے ہوں تو دونوں کے پیشاب کو دھویا جائے گا۔

(گزشتہ صفحے کا باقیہ) فرماتے ہیں کہ یہ روایت شاذ ہے۔ (۲) اور دوسرا مذہب یہ ہے کہ دونوں (بچہ، بچی) کے پیشاب کیلئے چھینٹے مارنا کافی ہیں (غسل کی ضرورت نہیں) یہ مذہب حضرت امام اوزاعی کا ہے اور امام مالک و شافعی سے بھی اس طرح کی ایک روایت مروی ہے۔ (۳) اور تیسرا مذہب یہ ہے کہ دھونے کے واجب ہونے میں دونوں (بچہ، بچی) کے پیشاب کا ایک ہی حکم ہے۔ (یعنی دھونا واجب ہے) اور حضرت امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ اور ان دونوں کے تابعین اور تمام کوئمین کا مشہور مذہب یہی ہے ابن عربی فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ (بچہ، بچی) دونوں کے پیشاب کے درمیان غسل (کے مسئلہ) میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ یہ (پیشاب) ناپاک ہے اور پیشاب کے دھونے کے واجب ہونے کے عموم کے تحت داخل ہے اور جو الفاظ احادیث میں وارد ہوئے ہیں وہ پیشاب دھونے کے منافی نہیں یعنی اس کے غسل کے حکم کو روکتے نہیں ان الفاظ (نضح وغیرہ) سے مراد دھونا ہی ہے ہاں کپڑے کو گرگڑانا ضروری نہیں کیونکہ اس کی ضرورت نہیں۔ اتھن اور یہ اختلاف (جو اوپر بیان ہوا کہ بچی، بچہ کے پیشاب میں غسل میں فرق ہے یا نہیں؟) جس شے کو پیشاب گئے اس کے پاک کرنے کے بیان میں ہے۔

پیشاب بالا جماع ناپاک ہے اختلاف صرف طریقہ تعلیم میں ہے

رہا عین پیشاب تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک ناپاک ہے حتیٰ کہ اس کے ناپاک ہونے پر ایک جماعت نے اجماع نقل کیا ہے سوائے داود ظاہری کے (وہ اجماع کی مخالفت کرتے ہیں) اور بعض لوگوں نے جو امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کا قول نقل کیا ہے وہ غلط ہے اس قول پر امام نووی اور زررقانی اور ان کے علاوہ نے رد کیا ہے (کہ اس قول کی نسبت غلط ہے) اور گویا کہ (طہارت کا قول) کہنے والے نے امام مالک اور شافعی رحمہما اللہ کے چھینٹے مارنے کے قول سے استنباط کیا ہے (کہ جب ان دونوں کے یہاں نضح لڑکے کے پیشاب میں کافی ہے تو شاید یہ پاکی کی وجہ سے ہے) جیسا کہ اوچتر السالک میں ہے۔

﴿تشریح﴾

وہ بچہ جس نے غذا شروع نہ کی ہو اس کے پیشاب پر نضح کا بیان:
 نضح سے مراد ^(۱) چھینٹ مارنا نہیں ہے بلکہ نضح سے مراد یہاں غسل خفیف ہے جس میں سخت نچوڑنا اور رگڑنے میں مبالغہ کی ضرورت نہ ہو۔ اور یہ غسل خفیف اس وجہ سے ہے کہ بچہ کا پیشاب پتلا ہوتا ہے اور اس میں بچے کے گرم مزاج ہونے کی وجہ سے چپک بھی نہیں ہوتی (جبکہ بچی کا مزاج ایسا نہیں) تو بچے کے پیشاب کو کپڑے سے نکالنے میں زیادہ رگڑنے کی ضرورت نہیں۔
 ہاں جب بچہ بچی غذا شروع کر دیں تو ان کے پیشاب میں کوئی فرق نہ ہوگا (دونوں کا پیشاب جس کپڑے پر لگے گا اس کپڑے کا دھونا بالاجماع ضروری ہوگا۔ از مترجم) کیونکہ غذا کا اثر ان لڑکے اور لڑکی کے طبعی اثرات حرارت و برودت وغیرہ پر غالب آجائے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ

☆ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الزُّغَرَانِيُّ حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ وَقَتَادَةُ وَثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ نَاسًا مِنْ غُرَبَاءِ قَدِيمُوا الْمَدِينَةَ فَاجْتَوَوْهَا فَبِعَثَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي إِبِلِ الصَّدَقَةِ، وَقَالَ: اشْرَبُوا مِنَ الْبَائِيهَا وَأَبْوَالِهَا، فَقَتَلُوا رَاعِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاسْتَأْفَوْا الْإِبِلَ، وَارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، فَأَتَى بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ، فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْ خِلَافٍ، وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ، وَأَلْقَاهُمْ بِالْحَرَّةِ قَالَ أَنَسٌ: فَكُنْتُ أَرَى أَحَدَهُمْ يَكُدُّ الْأَرْضَ بِفِيهِ، حَتَّى مَاتُوا. وَرَبَّمَا قَالَ حَمَّادٌ: يَكُدُّمُ الْأَرْضَ بِفِيهِ حَتَّى مَاتُوا.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح وقد روى من غير وجه عن أنس.
 وهو قول أكثر أهل العلم: قالوا لا بأس ببول ما يؤكل لحمه.

☆ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ الْأَعْرَجِيُّ حَدَّثَنَا الْبَغْدَادِيُّ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ غَيْلَانَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَلَمِيَانُ التَّيْمِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: إِنَّمَا سَمَلَ النَّبِيُّ ﷺ أَعْيُنَهُمْ لِأَنَّهُمْ سَمَلُوا أَعْيُنَ الرُّعَاةِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث غريب لانعلم احداً ذكره غير هذا الشيخ عن يزيد بن زريع.
 وهو معنى قوله: وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ وقد روى عن محمد بن سيرين قال: إِنَّمَا فَعَلَ بِهِمُ النَّبِيُّ

(۱) علامہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ کلام عرب میں نضح (چھڑکنا) کے دو معنی ہیں ان میں سے ایک رش (چھڑکنا) ہے اور دوسرے معنی کثیر پانی کا بہانا۔ تو یہاں حدیث میں فنضحه سے مراد پانی بہانا ہے اس پر موطا کی روایت میں: اس پر پانی بہانا کے الفاظ دلالت کرتے ہیں (قولہ ولم یفسله) اس سے اشارہ ہے کہ خوب اچھی طرح اتھ سے رگڑنے کی نفی مراد ہے۔

صلی اللہ علیہ وسلم هذا قبل أن تنزل الحدوڈ.

باب ہے اس بیان میں کہ جن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہے، ان کے پیشاب کا کیا حکم ہے؟
حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ (قبیلہ) عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ آئے تو انہیں آب و ہوا نا موافق ہوئی بس آپ ﷺ نے ان کو صدقہ کے اونٹوں میں بھیجا اور فرمایا کہ ان کے پیشاب کو اور دودھ کو پیو۔ تو انہوں نے حضور ﷺ کے چرواہے کو قتل کر دیا اور اونٹوں کو ہنکا کر لے گئے اور اسلام سے مرتد ہو گئے۔ پس ان کو حضور ﷺ کے پاس لایا گیا آپ ﷺ نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کو خلاف جانب سے کاٹا اور ان کی آنکھوں کو گرم سلائوں سے پھوڑا اور مقام حرہ میں ان کو ڈلوادیا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں ان میں سے ایک آدمی کو دیکھ رہا تھا کہ زمین کو اپنے منہ سے کھرچ رہا تھا۔ یہاں تک کہ وہ مر گئے اور حماد راوی نے یکدم الارض کی جگہ یکدم الارض بقیہ حتی ماتو کے الفاظ استعمال کیے ہیں
قال ابو یسٰی: امام ترمذی نے فرمایا یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ متعدد طرق سے حضرت انسؓ سے مروی ہے اور یہ اکثر اہل علم کا قول ہے وہ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا الفضل بن سهل..... عن انس بن مالک

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اہل عرینہ کی آنکھوں کو گرم سلائوں سے پھوڑا کیونکہ انہوں نے بھی چرواہوں کی آنکھوں کو گرم سلائوں سے پھوڑا تھا۔ (سمرائیم: گرم سلائی سے آنکھ پھوڑنا۔ مصباح اللغات)

قال ابو یسٰی: امام ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے ہم اس کو نہیں جانتے کہ یزید بن ذریج سے اس شیخ یحییٰ بن فیلمان کے علاوہ کسی نے اس کو ذکر کیا ہو اور اللہ پاک کے قول والجروح قصاص کا مطلب یہی ہے اور محمد بن سیرین سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کا مسئلہ کیا تو یہ حدود کے نازل ہونے سے پہلے کیا

﴿تشریح﴾

ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں ائمہ کے تین قول

اس میں تین مذہب (۱) ہیں نمبر ۱: ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب مطلقاً پاک اور حلال ہے اس کو امام مالک، احمد، اسحاق اور

(۱) ابن قدامہ کہتے ہیں: ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب اور پاخانہ پاک ہے۔ خرقی کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے اور یہ عطاء، بخمی، ثوری اور امام مالک رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ یہ بول و براز ناپاک ہے۔ یہی امام شافعی، ابو ثور وغیرہ کا قول ہے اسی طرح حسن سے بھی مروی ہے کیونکہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: "استنضوا من البول" کے عموم میں داخل ہے۔ اتنی اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں مشہور قول پہلا ہی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب امام احمد کے یہاں پاک ہے اور شیعین رحمہم اللہ کے یہاں ناپاک ہے امام احمد حدیث العرینین سے استدلال کرتے ہیں شیعین کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: "استنضوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" کا عموم اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر قسم کا پیشاب ماکول اللحم جانوروں کا ہو یا انسانوں کا قابل احتراز اور ناپاک ہے اور عربین کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق وحی جان لیا تھا کہ ان کی شفاء اس میں منحصر ہے۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

حنفیہ میں امام محمدؒ نے اختیار کیا ہے۔ نمبر ۲: یہ پیشاب ناپاک ہے لیکن بطور دوا کے اس کا استعمال حلال ہے نہ کہ مطلقاً، یہ ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔ نمبر ۳: یہ پیشاب ناپاک ہے اور مطلقاً اس کا استعمال حرام ہے الا یہ کہ کوئی سمجھدار ماہر ڈاکٹر یہ کہہ دے کہ مریض کا علاج اس کے بغیر ممکن نہیں، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا استعمال ایسا ہی ہے جیسا کہ انتہائی مختصر کی حالت میں مردار جانور کھانا، شراب پینا۔ نیز علماء کے اختلاف کی وجہ سے امام صاحب کے مذہب میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے۔ لہذا ما کول اللحم جانوروں کے پیشاب سے زمین اور کپڑا تب ناپاک شمار ہوگا جبکہ پیشاب بہت زیادہ لگ جائے لیکن پانی تھوڑے سے پیشاب سے بھی ناپاک ہو جائے گا۔ پہلے دو مذہب والے علماء حدیث باب کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ امام صاحب کی طرف سے جواب انہی گزرا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ^(۱): ”استنزھوا من البول“ کا عموم

(حدیث عربین کے جوابات)

(نمبر ۱:) علی الاعلان یہ فیصلہ سنا رہا ہے کہ حدیث باب منسوخ ہے۔ نمبر ۲: یا حدیث باب میں یہ تاویل ^(۲) کی جائے گی کہ آپ ﷺ کو معلوم ہو گیا تھا کہ ان لوگوں کی شفاء اس پیشاب کے پینے میں مختصر ہے۔ نمبر ۳: نیز آپ ﷺ کا فعل (حدیث باب) آپ ﷺ کے قول (استنزھوا من البول) کے معارض نہیں ہو سکتا۔ (بلکہ ترجیح قطعی حدیث کو ہوگی۔) نیز حضرت معاذؓ

(گزشتہ صفحے کا مابقہ) پھر امام ابو حنیفہ کے مذہب میں اس پیشاب کا پینا بطور دوا کے بھی حلال نہیں اور امام ابو یوسف کے مذہب میں بطور دوا کے پیشاب حلال ہے، اتنی مختصر۔ امام ابو حنیفہؒ کے دلائل:

(۱) حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں حدیث ابی ہریرہ جس کی ابن خزیمہ وغیرہ نے تصحیح کی ہے جو مرفوعاً ”استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه“ کے الفاظ سے مروی ہے۔ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرنا اوّلیٰ ہے، کیونکہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ تمام پیشاب اس میں داخل ہیں اور ان سب سے بچنا اس وعید کی وجہ سے لازم ہے۔ اٹھنی۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے اتفقوا البول لبانه اول ما یحاسب به العبد فی القبر (پیشاب سے احتراز کرو کیونکہ قبر میں سب سے پہلے بندے سے اس کے متعلق حساب لیا جائے گا) والی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس کو طبرانی نے اسحاق بن علی کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اوپر میں اس کے دلائل کی تفصیل موجود ہے فلا جمع الیہ۔

(۲) حافظ رحمہ اللہ کا فتح الباری میں اس تاویل کی طرف میلان ہے جس کو انہوں نے مفصل ذکر کیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں: ابن منذر نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ: اوث کے پیشاب میں فساد معدہ اور پیت کی بیماریوں کے لئے شفاء ہے۔ اٹھنی۔ یعنی میں ہے: ابن حزم فرماتے ہیں: یہ یقینی طور پر صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور دوا ان کو پیشاب کے استعمال کا حکم فرمایا تھا۔

(۳) اصل مخطوط میں معاذ کا لفظ ہے لیکن یہاں بظاہر لفظ ابن رہ گیا۔ کیونکہ میں نے حضرت معاذ کے متعلق یہ واقعہ نہیں پایا، ہاں سعد بن معاذ کے متعلق اس کے قریب قریب واقعہ ملتا ہے۔ صاحب اشراق الابصار فرماتے ہیں یہ واقعہ میں نے ان الفاظ کے ساتھ نہیں پایا لیکن یہی نے ابن اسحاق کی سند سے قال حدثنی امیہ بن عبد اللہ کی سند سے نقل کیا ہے۔ ان سے پوچھا گیا کہ سعد بن معاذ کے قبر میں بھیجے جانے کے متعلق تمہیں کیا حدیث پہنچی ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے قبر میں عذاب دیئے جانے کی وجہ پوچھی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ پیشاب سے طہارت حاصل کرنے میں کچھ کوتاہی کرتے تھے۔ بنادین السری نے کتاب الزہد میں حسن بصری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن معاذ کے دفنانے کے وقت فرمایا کہ انہیں قبر میں اس طرح بھیجا گیا کہ وہ ہال کی طرح رہ گئے پس میں نے اللہ تعالیٰ سے ان کے عذاب کے رفع ہونے کی دعا کی۔ یہ عذاب ان کے پیشاب میں احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے تھا۔ ابن سعد کی روایت میں ہے: اگر کوئی شخص قبر کے بھیجے جانے سے مامون ہوتا تو وہ حضرت سعد ہوتے۔ تحقیق انہیں اس طرح بھیجا گیا کہ ان کی پسلیاں اپنی جگہ سے ٹکھریں، یہ پیشاب میں عدم احتیاط کے سبب تھا۔ قلت: یہ سب کلام اس پر ہے کہ اس نام کو صحیح تسلیم کیا جائے لیکن میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ واقعہ معاذ کا ہے اور نہ ابن معاذ کا بلکہ ایک نیک صالح صحابی کا ہے جن کا نام نامعلوم ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے باب میں گزرا۔

رحمۃ اللہ علیہ کے واقعہ سے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کیونکہ آپؒ جب حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے دن سے فارغ ہوئے اس وقت آپؒ پر غم کے آثار دیکھے گئے (کیونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو عذاب قبر ہو رہا تھا۔) تو آپؒ نے ان کی بیوی سے ان کے اعمال اور مشاغل کے بارے میں پوچھا تو ان کی اہلیہ جواباً بولیں: وہ بکریوں کے پیشاب سے احتیاط نہ کرتے تھے تو آپؒ نے ”استنززہوا من البول“ والی حدیث ارشاد فرمائی۔ اس واقعہ سے مطلقاً پیشاب سے اجتناب پر راہنمائی ملتی ہے۔

عربین والے واقعہ کے منسوخ ہونے پر قرائن

اس واقعہ سے حدیث عربین کے حکم کے منسوخ ہونے پر بھی راہنمائی ملتی ہے کیونکہ قبیلہ عرینہ والے (۱) کو لامحالہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے پہلے (۲) آئے ہوں گے اور معاذ کی وفات اسلام کے احکامات نازل ہونے کے ایک عرصے بعد ہوئی ہے۔ لہذا اگر خاص شان نزول والے واقعہ سے قطع نظر کی جائے تو اس حدیث کے عموم سے ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجس معلوم ہوتا ہے نیز اس قاعدہ کو دیکھیں کہ اعتبار الفاظ کے عموم کا ہوتا ہے نہ کہ خاص سبب کا۔ تو بھی اس پیشاب کا نجاستوں میں داخل ہونا ظہر ہے نیز صحابہ بھی ہر قسم کے پیشاب کو ناپاک سمجھتے تھے، کیونکہ اگر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب ان کی اہلیہ کے خیال میں ناپاک نہ ہوتا تو جس وقت ان کے شوہر پر قبر کی تنگی کے متعلق ان سے تقیث کی جا رہی تھی اس وقت وہ بکریوں کے پیشاب کو ذکر نہ کرتیں۔

حدیث عربین کے واقعہ سے مصنف رحمہ اللہ کی غرض

مصنف نے باب التشدید فی البول کے بعد اس باب (باب ماجاء فی بول ما یکل لحم) کو ذکر کیا ہے ان کے صنف سے اشارہ ہے کہ یہ تشدید ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے علاوہ میں ہے کیونکہ مصنف کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے روایت باب میں مثلہ کے متعلق جوابات ذکر کئے ہیں لیکن پیشاب کے پینے کے متعلق (جس

(۱) حافظ نے ابن اسحاق سے نقل کیا ہے کہ عربین غزوہ ذی قرد کے بعد آئے تھے جو کہ جمادی الاخریٰ ۶ھ میں ہوا تھا اور امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو حدیبیہ کے بعد ذکر کیا ہے جو کہ ذی قعدہ ۶ھ میں ہوا اور واقعی نے لکھا ہے کہ اسی سال ماہ شوال میں یہ واقعہ ہوا۔ ابن سعد اور ابن حبان نے واقعی کا قول لیا ہے۔

ابھی

قلت: سبب اختلاف متفق ہیں کہ اہل عرینہ کا واقعہ ۶ھ میں ہوا لیکن مہینہ کی تعیین میں اختلاف ہے۔

(۲) آپ کے علم میں ہے کہ مجھے اپنی کوتاہ نظری کی وجہ سے یہ واقعہ حضرت معاذ کے متعلق نہیں ملا۔ معاذ نامی اشخاص کی صحابہ میں ایک جماعت موجود ہے لیکن عموماً اس سے معاذ بن جبل سمجھے جاتے ہیں جن کی وفات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بڑے عرصے بعد ہوئی ہے۔ اور سعد بن معاذ کی وفات ۵ ہجری میں ہوئی ہے اور یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ میرے نزدیک رائج قول میں یہ قعدہ ایک نامعلوم صحابی کا ہے، ہاں اس کی تائید سعد بن معاذ کے مذکورہ قفسے سے ہو جاتی ہے صاحب نور الانوار فرماتے ہیں: حدیث عربین، حدیث استنززہوا من البول سے منسوخ ہو چکی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ عربین کی حدیث میں مثلہ کا ذکر ہے جو کہ بالاتفاق ابتداء اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا (گویا حضرت شیخ رحمہ اللہ کی رائے میں بکری کے چرانے میں پیشاب سے احتیاط نہ کرنے پر جو حدیث استنززہوا من البول آئی ہے اس کا شان درود والا واقعہ نہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا ہے نہ سعد بن معاذ متوفی ۵ ہجری کا ہے بلکہ ایک صالح نامعلوم صحابی کا واقعہ شان درود بن گیا، البتہ یہ بھی یاد رکھیں کہ سعد بن معاذ کے واقعہ کا شیخ انکار نہیں فرما رہے بلکہ سعد بن معاذ کے واقعہ میں صرف اتنا ہے کہ ان کو پیشاب میں طہارت کی تفسیر کرنے پر عذاب ہو رہا ہے۔ یہ حدیث بالکل صحیح ہے لیکن ان کے واقعہ کو ”استنززہوا من البول“ والی حدیث کا شان نزول بنانا غلط ہے۔ (از مترجم)

کے پینے کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا تھا) کوئی جواب دینے کی ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ پیشاب مصنف کے نزدیک پاک ہے لہذا جواب کی کیا ضرورت؟

مسئلہ المماثلۃ فی القصاص:

(۱) پھر امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق عربین کی آنکھوں میں سلائی ڈالوانا، آنکھوں کو پھوڑنا قابل اشکال ہے کیونکہ امام صاحب رحمہ اللہ کی رائے میں قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جاسکتا ہے (اور یہاں قصاص میں مثلہ کیا گیا۔ از مترجم) جواب یہ ہے کہ: ان کو مثلہ کرنا تعزیراً تھا یا ان کے فعل کی شاعت اور برائی کے بیان کے لئے تھا۔ یہ حکم شرعی نہ تھا۔ یا ابن سیرین کے قول کے مطابق مثلہ کرنا احکام شرعیہ کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: والجر وح قصاص سے معلوم ہوتا ہے کہ زخم کے بدلے میں برابری ضروری ہے اور آنکھ اور اس جیسی شے میں برابری ممکن نہیں لہذا اس مسئلہ والے واقعہ کا منسوخ ہونا متعین ہو گیا۔ دوسرا اشکال: یہ مسئلہ والا واقعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: ”لا تمثلوا“ کے معارض ہے۔

(۱) وسمروا عینہم پر اشکال اور اس کا جواب:

یعنی فرماتے ہیں: دوسرا سوال یہ ہے کہ ان کو آگ کے ذریعہ کیوں عذاب دیا گیا کہ ان کی آنکھوں کو گرم سلائیں اور کیلوں سے کیوں پھوڑا گیا؟ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعذیب بالنار سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ احکام شرعیہ کے نزول سے پہلے کا یہ واقعہ ہے اور آیہ محاربہ (الما جزاء الذین یحاربون اللہ الخ) ابھی نازل نہ ہوئی تھی اور نہ ہی عن المظلة والی حدیث بھی وارد نہ ہوئی تھی۔ اور ایک قول کے مطابق یہ منسوخ نہیں بلکہ اہل عربینہ کے ساتھ مثلہ قصاص کیا گیا تھا کیونکہ انہوں نے جردا ہوں کے ساتھ اس طرح کیا تھا چنانچہ اس کو امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنے بعض طرق میں ذکر کیا ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کیا کیونکہ وہ روایت ان کی شرط کے مطابق تھی، لیکن بخاری نے باب اذا حرق المشرك هل یحرق؟ قائم کیا ہے۔ ابن مزیر کہتے ہیں امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث: ”لا تعذبوا باعداب اللہ“ اور مثلہ والی حدیث کو اس طرح جمع فرمایا کہ پہلی حدیث محمول ہے بغیر سبب کے عذاب دینے پر اور دوسری روایت میں گناہ اور برے اعمال کی جزاء کے طور پر مثلہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہ ہی عن المظلة نئی تزیہی ہے حرمت کیلئے نہیں۔ انتہی۔ حافظ نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں مثلہ والی روایت کے منسوخ ہونے پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جس کو امام بخاری نے باب الجہاد میں ذکر کیا ہے دلالت کرتی ہے اس میں عذاب بالنار کی اجازت کے بعد اس سے منع کیا گیا ہے عربین کا واقعہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے اسلام سے پہلے کا واقعہ ہے اور حضرت ابو ہریرہ اس عذاب بالنار کی اجازت اور ممانعت دونوں ہی واقعوں میں حاضر تھے۔ قتادہ نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے کہ عربین کا واقعہ حد و شرعیہ کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے۔ موسیٰ بن عقبہ نے مغازی میں نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد سورہ مائدہ کی آیت سے مثلہ کی نئی وضاحت کے ساتھ فرمادی تھی اسی طرف بخاری کا میلان ہے اور امام الحرمین نے اس کو امام شافعی سے نقل کیا ہے۔

عربین کو پیاسا مارنے کی حکمت:

لیکن قاضی عیاض رحمہ اللہ نے یہ اشکال نقل کیا ہے کہ ان کو پیاسا کیوں مارا گیا حالانکہ امت کا اجماع ہے کہ جس شخص کو قصاصاً قتل کیا جانا ہو وہ پانی مانگے تو اس کو پانی سے نہیں روکا جائے گا۔

پھر انہوں نے جواب یہ دیا کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا لیکن حافظ نے اس جواب کو ضعیف فرمایا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت حال پر مطلع تھے اور آپ کا سکوت (اجازتِ فعل کے لئے) کافی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ جو شخص حاکم وقت کے مقابلہ میں آجائے اور مرتد ہو جائے وہ قابل تعظیم نہیں رہتا (یہاں بھی وہ لوگ مرتد ہو گئے تھے اس لئے ان کو پیاسا مارا گیا) خطابی نے یہ جواب دیا ہے کہ اس پر اسار کھنے سے مقصود ان کو مارنا تھا، وقیل غیر ذلک۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مثلہ والا واقعہ منسوخ ہے یا اہل عربیہ کو مثلہ کرنا بطور قصاص کے تھا جو اس صورت ممکن بھی تھا یا یہ شائع فعل کو بتلانے کے لئے تھا اور مثلہ سے ممانعت والی روایت اس صورت پر محمول ہے جہاں قصاص میں مثلہ کرنے کی طرف احتیاج نہ ہو۔ و فیہ ما فیہ (اس جواب کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ از مترجم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ مِنَ الرِّيحِ

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهْنَادٌ قَالَا حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَهِيلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا وُضُوءَ إِلَّا مِنْ صَوْتٍ أَوْ رِيحٍ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَسْجِدِ فَوَجَدَ رِيحًا بَيْنَ يَدَيْهِ فَلَا يَخْرُجُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

قال: وفي الباب عن عبد الله بن زيد، وعلي بن طلحة، وعائشة، وابن عباس، وابن مسعود، وابي سعيد. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وَهُوَ قَوْلُ الْعُلَمَاءِ: أَنْ لَا يَجِبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ إِلَّا مَنْ حَدَّثَ: يَسْمَعُ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ صَلَاةَ أَحَدٍ كُمْ إِذَا أَخَذَتْ حَتَّى يَتَوَضَّأَ. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وقال عبد الله بن المبارك: إِذَا شَكَّ فِي الْحَدِيثِ فَانْهَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ اسْتَيْقَانًا يَقْدِرُ أَنْ يَخْلِفَ عَلَيْهِ. وقال: إِذَا خَرَجَ مِنْ قُبْلِ الْمَرَاةِ الرِّيحُ وَجَبَ عَلَيْهَا الْوُضُوءُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَاسْتَحَقَّ.

باب ہے رتخ خارج ہونے کی وجہ سے وضو کرنے کا حکم

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا وضو نہیں ٹوٹتا مگر جب آواز سے ہوا خارج ہو یا

بدبو آ جائے۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے

حدیث نمبر ۲: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے ایک آدمی مسجد میں ہو پس وہ

بدبو محسوس کرے اپنے پچھلے مقام پر تو وہ نہ نکلے یہاں تک کہ اس کو آواز آئے یا وہ بدبو محسوس کرے
حدیث نمبر ۳: حدثنا محمود بن غیلان..... عن ابی ہریرہ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی شخص کی نماز قبول نہیں فرماتے جب اس کو حدیث لاحق ہو یہاں تک کہ وہ وضو کر لے۔
قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن زید، علی بن طلحہ، عائشہ، ابن عباسؓ اور ابوسعیدؓ سے روایات ہیں۔
قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور تمام علماء کا اجماع ہے کہ انسان پر وضو صرف اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ اسے حدیث لاحق ہو یا حدیث کہ اس کو آواز آجائے یا بدبو محسوس ہو
قال ابن المبارک: ابن مبارک فرماتے ہیں اگر حدیث میں شک واقع ہو تو اس پر وضو واجب نہیں ہے یہاں تک کہ اس قدر یقین یا ظن غالب ہو جائے حدیث کے ہونے کا کہ وہ قسم کھانے پر قدرت رکھے۔ اور فرمایا عورت کے اگلے حصے سے اگر ریح خارج ہو تو اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے۔ یہ امام شافعیؒ اور احناف کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾

حدیث باب میں حصر

ترجمہ الباب میں ریح کا معنی ^(۱) ہے ہوا اور حدیث میں جو ریح کا لفظ ہے وہ بمعنی ”بو“ کے ہے جو سونگھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ لہذا لا وضوء من صوت اور ریح میں جو حصر ہے یہ حصر اضافی ہے اور معنی یہ ہے کہ (اگر انسان کو شک ہو وضو کے ٹوٹنے کے متعلق کہ ہوا خارج ہوئی ہے یا نہیں تو اس۔ از مترجم) ہوا سے وضو واجب نہیں ہوتا ^(۲) مگر جب وہ بدبو یا آواز محسوس کرے لہذا اب یہ

(۱) حضرت گنگوہیؒ کا کلام کیا خوب ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ حدیث میں لفظ ریح صوت کے مقابلے میں ہے، لہذا ریح سے مراد بدبو ہوئی اور ترجمہ الباب میں لفظ ریح سے عام معنی مراد ہونا چاہئے تاکہ ترجمہ الباب اس ریح کو بھی شامل ہو جو با آواز ہوا اور بے آواز ریح کو بھی شامل ہو۔

الامن صوت اور ریح کلتیہ ہے یقین حدیث سے

(۲) صوت اور ریح کے وجود سے مراد یہ ہے کہ یقینی طور پر ریح کا خروج متحقق ہو جائے آواز سننا اور بو محسوس کرنا مراد نہیں کیونکہ بہرہ آدمی آواز نہیں سن سکتا۔ اور انشم (جسکی قوت شامہ (سونگھنے کی قوت) ختم ہوگئی ہو) سونگھ نہیں سکتا۔ صاحب بذل نے یونہی ذکر فرمایا ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں جس شخص کو باد وضو ہونے کا یقین ہو اور وضو ٹوٹنے میں شک ہو یا بے وضو ہونے کا یقین ہو اور طہارت میں شک ہو تو اس کے یقین کا اعتبار ہوگا۔ اہل عراق امام شافعیؒ، اوزاعی اور تمام اہل علم (سوائے حسن اور امام مالک کے) کا یہی مذہب ہے۔ حسن کہتے ہیں کہ اگر اس کو نماز کے دوران طہارت، عدم طہارت کا شک ہو جائے تو نماز پوری کر لے اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے شک واقع ہو تو وضو کرے۔ امام مالک نے شادی شدہ (یہاں المستنکح کا لفظ ہے جس کا ایک معنی نکاح کرنا ہے۔ دوسرا معنی استنکح النوم اعینہم نیند کا غالب ہو جانا۔ اب مطلب ہوگا کہ جس پر نیند غالب آگئی ہو وہ وضو کرے ورنہ وضو لازم نہیں عند امام مالک۔ از مترجم) اور غیر شادی شدہ میں فرق کیا ہے۔ (شاید یہ مطلب ہو کہ جس کی نئی نئی شادی ہوئی ہو اور بار بار وضو میں شک ہو تو اسے احتیاطاً وضو کرنا چاہئے اور جو غیر شادی شدہ ہے یا شادی کو ایک وقت گزر گیا اس کو وضو کرنے کی ضرورت نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بمراد کلام عبادہ۔ از مترجم) اتنی مختصراً قلت: ابن العربی نے اس مسئلہ میں مالکیہ کے پانچ قول ذکر کئے ہیں جو ان کی شرح میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

اشکال نہیں ہو سکتا کہ وضو خون، قے، پیشاب وغیرہ سے بھی ٹوٹ جاتا ہے (جواب گزر گیا کہ حصر حقیقی نہیں کہ تمام نواقض میں سے صرف یہی ناقض وضو ہو بلکہ یہ حصر اضافی ہے۔ از مترجم)

قال ابن المبارک: "اذا شک فی الحدث انه لا یجب علیہ الوضو حتیٰ یتیقن استیقاناً بقدر ان یحلف علیہ۔"

اس سے مراد ظن غالب ہے کیونکہ ظن غالب کی صورت میں قسم کھائی جاسکتی ہے جیسا کہ امر یقینی پر قسم کھائی جاتی ہے۔
جورح قبل مرأة یا ذکر رجل سے نکلے اس کا حکم:

وہ ریح^(۱) جو عورت کے اگلے رستے سے یا مرد کے ذکر سے خارج ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ وہ نجاست کی جگہ سے ہو کر نہیں آئی، وجہ یہ ہے کہ مثانہ (جو محل نجاست ہے) چونکہ وہ دور ہوتا ہے اس لئے مثانہ کی ریح خارج تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ درمیان ہی میں لاشیاء ہو کر ختم ہو جاتی ہے۔

کیڑا اگر دُبر سے خارج ہو تو ناقض وضو ہے نہ کہ اگلے راستہ سے نکلنے والا کیڑا
بخلاف وہ کیڑا جو مرد و عورت کے دُبر سے خارج ہو یہ ناقض وضو ہے کیونکہ اگرچہ یہاں کوئی نجاست^(۲) کو خارج نہیں ہوئی لیکن

(۱) یہ اشکال نہ ہو کہ حدیث باب میں مطلقاً (لا وضوء الا من صوت او ریح میں نفس) ریح کو ناقض کہا گیا ہے تو قبل المرأة و ذکر الرجل والی ریح بھی ناقض وضو ہونی چاہئے، کیونکہ جواب ہے کہ دوسری حدیث میں ریحاً بین البتہ (سریں کے درمیان ریح) کا ذکر ہے، لہذا قبل المرأة اور ذکر الرجل والی ریح سے ساق ہے اور جو حدیث مطلق ہے اس میں بھی یہی مقید ریح (ریح بین البتہ) مراد ہے۔ حنفیہ کے مذہب میں صورت مسئلہ میں مختلف روایات ہیں کہ اس ریح قبل والی ذکر سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں کما بسط فی محله، مشہور روایت کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا ہے اس کی (عدم نقض کی) وجہ یہ ہے کہ یہ محل نجاست سے نہیں آتی، یہی تعلیل صاحب ہدایہ نے کی ہے اور دوسرے ائمہ نے یہ علت بیان کی ہے کہ یہ ریح المرأة یا مرد کے اگلے رستے کی ہوا اعضاء جسم میں اختلاجات (ایک طرح کی حرکت۔ از مترجم) ہے کوئی ہوا نہیں ہے۔

نواقض وضو میں ائمہ کا اصولی اختلاف:

(۲) اس کی وضاحت یہ ہے کہ جس آیت میں نواقض وضو کا ذکر ہے ائمہ نے اس کی علت بیان کی ہے جس کا حاصل تین اقوال ہیں:

۱۔ ایک جماعت کے نزدیک وضو کے واجب ہونے کا سبب ناپاک شے کا نکلنا ہے لہذا انہوں نے وضو کو واجب قرار دیا ہر ناپاک نکلنے والی شے سے چاہے وہ مخرج معتمد سے نکلے یا مخرج غیر معتمد سے۔ اور اسی قول کو ابو حنیفہ رحمہ اللہ، ائمہ حنابلہ، و ثوری، احمد اور ایک جماعت نے اختیار کیا ہے اور صحابہ کی ایک جماعت کا بھی یہی مذہب ہے، لہذا ان کے نزدیک ہر وہ نجاست جو جسم سے خارج ہو اس سے وضو واجب ہو جاتا ہے جیسے خون، کسیر، بچھنے لگوانا وغیرہ۔

۲۔ دوسری جماعت نے وضو ٹوٹنے کی یہ علت نکالی ہے کہ مخرج نکالی سے کوئی شے نکلے وہ ناقض وضو ہے، لہذا وہ کہتے ہیں کہ جو شے بھی سمیلین سے نکلے وہ ناقض وضو ہے چاہے وہ نکلنے والی شے خون ہو یا کنکر یا اور کچھ اور چاہے اس کا نکلنا صحت کی حالت میں ہو یا بیماری میں اسی کو امام شافعی ان کے حنابلہ اور امام مالک کے حنابلہ میں سے محمد ابن عبدالحکم نے اختیار کیا ہے۔

۳۔ اور تیسری جماعت کہتی ہے کہ اعتبار نکلنے والی شے اور مخرج کا ہوگا جو کہ خاص صفت کے ساتھ نکلے۔ پس وہ کہتے ہیں کہ جو شے بھی سمیلین سے نکلے جس کا نکلنا معتمد ہو جیسے پیشاب، پاخانہ، ودی، ہوا..... اور اس کا نکلنا بطور صحت کے ہو تو یہ ناقض وضو ہے ورنہ ناقض وضو نہیں لہذا کنکر یا کیڑا نکلنا اور سلس بول ان کے نزدیک ناقض وضو نہیں۔ یہ تفصیل ابن رشد نے ہدایہ میں ذکر کی ہے۔

اس کیڑے کے اوپر جو تھوڑی بہت نجاست ہے وہ ناقض وضو ہے، اور جو کثیرا عورت اور مرد کے اگلے رستے سے خارج ہو وہ ناقض وضو نہیں کیونکہ مثانہ کی حدت کی وجہ سے اس میں کیڑے کا ہونا ممکن نہیں لہذا وہاں سے کیڑا نکلنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ کیڑا وہاں کی زخم سے خارج ہو رہا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ سبیلین کے علاوہ جو قلیل نجاست خارج ہو وہ ناقض وضو نہیں شاید یہی وجہ ہے کہ مثانہ کھانا حرام ہے۔ آئین حلال ہیں۔

باب الوضوء من النوم

☆ حدثنا اسماعیل بن موسیٰ وَهَنَّاذٌ وَمحمد بنُ عُبَیدِ الْمُحَارَبِيُّ، الْمَعْنَى وَاحِدٌ، قالوا: حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ حَرْبٍ الْمَلَّاحِيُّ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الدَّالَانِيِّ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَامَ وَهُوَ سَاجِدٌ، حَتَّى غَطَّ أَوْ نَفَخَ، ثُمَّ قَامَ يُصَلِّي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ قَدْ نِمْتَ؟ قَالَ: إِنْ الْوُضُوءَ لَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا، فَإِنَّهُ إِذَا اضْطَجَعَ اسْتَرَخَتْ مَفَاصِلُهُ.

قال ابو عيسى: و ابو خالید اسمہ یزید بن عبد الرحمن.

قال وفي الباب عن عائشة، وابن مسعود، و ابی هريرة.

☆ حدثنا محمد بنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ انس بن مالك قال: كَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَنَامُونَ ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُصَلُّونَ، وَلَا يَتَوَضَّؤْنَ. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

قال: و وسمعتُ صالح بن عبد الله يقول: سالتُ عبد الله بن المبارك عمن نام قاعداً مُعْتَمِداً؟ فَقَالَ: لا وضوء عليه.

قال ابو عيسى: وقد رَوَى حديث ابن عباسٍ سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ ابن عباسٍ قَوْلُهُ، وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ أَبَا الْعَالِيَةِ، وَلَمْ يَرْفَعْهُ. وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ: فَرَأَى أَكْثَرُهُمْ أَنَّ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ إِذَا نَامَ قَاعِداً أَوْ قَائِماً حَتَّى يَنَامَ مُضْطَجِعاً وَبِهِ يَقُولُ الثَّوْرِيُّ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَاحْمَدُ.

قال: وقال بعضهم إذا نام حتى غلب على عقله وجب عليه الوضوء وبه يقول اسحق.

وقال الشافعي: مَنْ نام قاعداً فرأى رؤيا أو زالت مقعدته لوسن النوم: فعليه الوضوء.

باب ہے نیند کی وجہ سے وضو کرنے کا بیان

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا کہ آپ ﷺ سجدے کی حالت میں

سو گئے یہاں تک کہ آپ خرائے لینے لگے یا آپ سانس لینے لگے بغیر آواز کے۔ پھر آپ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ تو سو چکے تھے فرمایا وضو تو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو پہلو پر سوئے اس لیے کہ جب وہ پہلو کے بل سوئے گا تو اس کے مفاصل (جوڑ) ٹھل جائیں گے

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابو خالد کا نام یزید بن عبد الرحمن ہے

وفی الباب: باب میں عائشہؓ ابن مسعودؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایات ہیں

حدیث نمبر ۲: حدثنا محمد بن بشار.... عن انس بن مالک قال

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سو جاتے تھے اور پھر کھڑے ہوتے تھے پھر نماز ادا کرتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے۔

امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور میں نے صالح بن عبد اللہ کو کہتے ہو سنا وہ فرماتے ہیں میں نے ابن مبارک سے سوال کیا کہ ایک شخص بیٹھا ہوا سہارا لے کر سو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو فرمایا اس کا وضو نہیں ٹوٹا۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن عباسؓ کی حدیث کو سعید بن الی عروہ نے عن قتادہ عن ابن عباسؓ کی سند سے ابن عباسؓ کا قول نقل کیا۔ اور اس میں ابو العالیہ کو بھی ذکر نہیں کیا اور نہ اس حدیث کو مرفوع قرار دیا۔ علماء کا نیند سے وضو ٹوٹنے کے متعلق اختلاف ہے۔ پس اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر آدمی بیٹھا ہوا یا کھڑا ہو سو جائے تو اس پر وضو واجب نہیں ہوتا یہاں تک کہ پہلو پر سوئے۔ یہ سفیان ثوری، ابن مبارک اور امام احمد کا مذہب ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اگر اتنا سو جائے کہ مغلوب العقل ہو جائے تو اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے۔ یہ امام اسحاقؓ کا قول ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جو آدمی بیٹھا ہوا سو جائے پس وہ خواب دیکھ لے یا اس کے مقعد زائل ہو جائیں اور نگاہ کی وجہ سے تو اس پر وضو واجب ہو جاتا ہے

(اضافہ از مترجم: دن (باب ضرب سے) یہاں تین الفاظ ہیں: ۱۔ سنہ ۲۔ ناس ۳۔ نوم۔ سنہ میں سین آرہا ہے اس لیے کہتے ہیں السین بال سین یعنی سنہ کا تعلق راس سے ہے۔ ناس میں عین آرہا ہے تو العین بال عین یعنی ناس کا تعلق آنکھوں سے ہے تو سر بوجھل ہونے لگے تو سنہ اور آنکھیں بوجھل ہونے لگیں تو ناس کہیں گے اور تیسری چیز نوم ہے اس کا تعلق قلب کے ساتھ ہے)

﴿تشریح﴾

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس نیند وضو^(۱) کے ٹوٹنے کا سبب نہیں بلکہ نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ جانے کی علت استرخاء مفاصل

(۱) نیند سے وضو ٹوٹنے میں آٹھ مذاہب ہیں ان کو امام نووی نے ذکر کیا ہے اور صاحب بذل وغیرہ نے ان کی اتباع میں اس کو نقل کیا ہے۔ ان تمام مذاہب کا خلاصہ تین قول ہیں۔ ابن العربی فرماتے ہیں: ائمہ کے نیند سے وضو ٹوٹنے کے متعلق تین قول ہیں:

نیند کے ناقض وضو ہونے کے متعلق ائمہ کے اقوال

۱۔ نیند ہلکی (خفیف) ہو یا گہری مطلقاً ناقض وضو ہے اس مذہب کو اسحاق، ابو عبیدہ، قاسم بن سلام اور عزنی نے اختیار کیا ہے۔

۲۔ نیند مطلقاً ناقض وضو نہیں اور یہ قول ابو موسیٰ اشعریؒ اور تابعین میں سے ابو بکر بن حمید سے منقول ہے۔

۳۔ ہلکی نیند اور گہری نیند میں فرق ہے، کبار صحابہ کرام و تابعین اور فقہاء اصحاب نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اجماعی۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

ہے جس کی وجہ سے ریح خارج ہوتی ہے۔

استرخاء مفاصل کب متحقق ہوگا

ہاں فقہاء میں یہ اختلاف ہے کہ استرخاء مفاصل میں کتنی مقدار کا اعتبار ہوگا کہ اس مقدار سے عقل مغلوب ہو جائے؟ ہر ایک فقیہ نے اتنی مقدار متعین کی ہے جس سے ان کے خیال میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے گویا یہ اختلاف کہ کتنی نیند وضو کے ٹوٹنے میں معتبر ہے یہ تجربوں اور زمانوں کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا یہ کوئی نظریاتی اختلاف نہیں جس کو مدلل کیا جائے۔

یا رسول اللہ! انک قد نمت، قال: ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً حدیث باب میں اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نیند کے بارے میں یہ جواب مرحمت فرماتے کہ میرا بیدار دل نہیں سوتا اگرچہ ظاہر میں آنکھیں سو جاتی ہیں تو یہ جواب بالکل آسان تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جواب مرحمت نہیں فرمایا بلکہ سائل کو ایسا عام حکم مرحمت فرمایا جو ہر مکلف انسان کے لئے ہے۔ اگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک عمومی جواب نہ دیتے بلکہ اپنے ساتھ مختص جواب مرحمت فرماتے جو عامۃ الناس کے حکم سے مختلف ہوتا تو جواب عام جس طرح مسئلہ کو واضح کر رہا ہے یہاں پر جواب خاص سے (کہ میرا وضو نیند سے نہیں ٹوٹتا۔ از مترجم) فائدہ حاصل نہ ہوتا۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ سوال بوجہ عدم علم کے بھی ہو سکتا ہے کہ ان کو خصوصیت معلوم نہ تھی (کہ نوم انبیاء ناقض نہیں ہوتی) یا ان کو یہ خصوصیت معلوم تھی لیکن اس وقت ذہول ہو گیا تھا۔ پہلا احتمال اقرب الی الذہن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون
صحابہ نیند سے بیدار ہو کر وضو نہیں کرتے تھے اس کا جواب

ہم نے جو ابھی تمہید ذکر کی تھی اس کے مطابق اس کا معنی واضح ہے کیونکہ صحابہ کرام کے معدوں پر رطوبت اس قدر غالب نہیں ہوتی تھی کہ وہ ہمارے زمانے کے لوگوں کی طرح نیند میں مستغرق ہو جائیں۔ وضو ٹوٹنے میں بنیادی شے عقل کا مغلوب ہونا ہے (جو یہاں مفقود ہے) لہذا امام ترمذی نے یہاں جو اقوال ذکر کیے ہیں درحقیقت ان میں کوئی منافات نہیں کیونکہ عقل کا مغلوب ہونا اور اعضاء کے ٹھہراؤ کا ختم ہو جانا بعض ائمہ نے نیند میں خواب دیکھنے کی صورت میں اس کا تجربہ کیا ہے (کہ دونوں شرطیں اس میں موجود ہیں) اور بعض ائمہ نے کروٹ پر لیٹ کر سونے کی صورت میں اس کا تحقق بتلایا ہے لیکن مقصود ایک ہی ہے (وہ یہ ہے کہ عقل مغلوب ہو گئی تو وضو ٹوٹ گیا) لیکن ہمارے زمانے کے احناف کو چاہئے کہ اپنے مذہب قدیم..... جس میں یہ مسئلہ ہے کہ جو شخص نماز کی ہیئت پر ہو جائے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا..... کو چھوڑ دیں کیونکہ آج تجربہ یہ ہے کہ لوگ چہار زانو بیٹھ کر بے وضو ہو جاتے ہیں اور انہیں نیند کی وجہ سے حدیث کا علم ہی نہیں ہوتا۔

(گذشتہ صفحہ کا مابقیہ) قلت: یہی ائمہ اربعہ کا قول ہے۔ ہاں ان میں آپس میں قلیل اور کثیر نیند کی حد فاصل میں اختلاف کثیر اور متعدد اقوال ہیں۔ آگے ابن العربی رحمہ اللہ نے نیند کی گیارہ حالتیں ذکر کر کے ان کی تفصیل نقل کی ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

☆ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَمْرٍو قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَلَوْ مِنْ ثَوْبٍ أَقْطَطَ. قَالَ: فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَلَا تَتَوَضَّأُ مِنَ الدُّهْنِ؟ أَلَا تَتَوَضَّأُ مِنَ الْحَمِيمِ؟ قَالَ: فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: يَا ابْنَ أَخِي، إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَضْرِبْ لَهُ مَثَلًا. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ، وَأُمِّ سَلَمَةَ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَأَبِي طَلْحَةَ، وَأَبِي أَيُّوبَ، وَابْنِ مُوسَى. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْوُضُوءَ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ وَكَثُرَ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ: عَلَى تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ.

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

☆ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَمْرٍو حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَقِيلٍ سَمِعَ جَابِرًا، قَالَ سُفْيَانُ: وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا مَعَهُ، فَدَخَلَ عَلَى أُمِّرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَذَبَحَتْ لَهُ شَاةً فَأَكَلَ، وَأَتَتْهُ بِقِنَاعٍ مِنْ رُطْبٍ فَأَكَلَ مِنْهُ، ثُمَّ تَوَضَّأَ لِلظُّهْرِ وَصَلَّى، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَأَتَتْهُ، بِعَلَالَةٍ مِنْ غَلَالَةِ الشَّاةِ، فَأَكَلَ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ وَلَمْ يَتَوَضَّأَ.

قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَأَبِي رَافِعٍ، وَأُمِّ الْحَكَمِ، وَعَمْرٍو بْنِ أُمِّيَّةَ، وَأُمِّ عَامِرٍ، وَسُوَيْدُ بْنُ النُّعْمَانِ، وَأُمِّ سَلَمَةَ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَلَا يَصِحُّ حَدِيثُ أَبِي بَكْرٍ فِي هَذَا الْبَابِ مِنْ قِبَلِ إِسْنَادِهِ، إِنَّمَا رَوَاهُ حُسَّامُ بْنُ مِصْكٍ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَالصَّحِيحُ إِنَّمَا هُوَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ هَكَذَا رَوَى الْحَفَظُ وَرَوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَرَوَاهُ عَطَاءُ بْنُ يَسَّارٍ، وَعُكْرُمَةُ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو وَابْنُ عَطَاءٍ، وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَغَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ يَذْكُرُوا فِيهِ: عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، وَهَذَا اصْطَحَ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وسلم والتابعین وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مِثْل: سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيُّ، وَاحْمَدُ، وَاسْحَقُ: رَأَوْتُكَ الْوُضُوءَ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ. وَهَذَا آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَكَانَ هَذَا الْحَدِيثُ نَاسِخًا لِلْحَدِيثِ الْأَوَّلِ: حَدِيثِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ.

باب ہے آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو کرنے کا بیان

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو کرو اگرچہ پیر کا ایک ٹکڑا ہی کیوں نہ ہو۔ راوی کہتا ہے ابن عباسؓ نے ابو ہریرہؓ سے کہا کہ کیا ہم تیل کے لگنے سے وضو کریں گے؟ کیا ہم گرم پانی کے استعمال کرنے پر دوبارہ وضو کریں گے؟ ابو ہریرہؓ نے فرمایا اے پیغمبر ﷺ جب تم حضور ﷺ کی کوئی حدیث سنو تو اس کی کوئی مثال مت بیان کرو

وفی الباب: باب میں ام حبیبہؓ، ام سلمہؓ، زید بن ثابتؓ، ابو طلحہؓ، ابو ایوبؓ اور ابو موسیٰؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ بعض اہل علم آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو کے قائل ہیں۔ اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہ کرنے کے قائل ہیں

باب ہے آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہ کرنے کا بیان

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور ﷺ تشریف لے گئے اور میں آپ کے ساتھ تھا۔ پس آپ ﷺ ایک انصاری عورت کے گھر میں داخل ہوئے اور اس نے آپ ﷺ کے لیے بکری کو ذبح کیا۔ آپ ﷺ نے اس میں سے تناول فرمایا اور وہ کھجوروں کا ایک تھال لے کر آئی پس آپ نے اس میں سے تناول فرمایا۔ پھر ظہر کی نماز کے لیے وضو کیا اور نماز پڑھی پھر آپ ﷺ دوبارہ تشریف لے آئے پس یہ عورت بکری کے ماقی گوشت کو لے کر حاضر ہوئی پھر آپ ﷺ نے دوبارہ اس میں سے تناول فرمایا پھر عصر کی نماز پڑھی اور وضو نہیں فرمایا۔

وفی الباب: باب میں ابو بکر صدیقؓ سے روایت ہے اور ابو بکر صدیقؓ کی حدیث اس باب میں سند کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے اس کو حسام بن مصک نے ابن سیرین کی سند سے عن ابن عباس عن ابی بکر الصدیق عن النبی ﷺ نقل کیا ہے اور صحیح روایت یہ ہے کہ یہ عن ابن عباس عن النبی ﷺ ہے۔ حفاظ حدیث نے اسی طرح نقل کیا ہے اور یہ روایت متعدد طرق سے عن ابن سیرین عن ابن عباس عن النبی ﷺ ہی کی سند سے ہے۔ اور عطاء بن یاسر اور عمرہ اور محمد بن عمرو بن عطاء، اور علی بن عبد اللہ بن عباس اور بے شمار گردوں نے عن ابن عباس عن النبی ﷺ ہی کی سند سے نقل کیا ہے اور اس میں عن ابی بکر الصدیق ذکر نہیں کیا اور یہی بات زیادہ صحیح ہے۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ اور ابن مسعودؓ، ابو رافعؓ، ام الحکمؓ، عمرو بن امیہؓ، ام عامرؓ، سوید بن النعمانؓ اور ام سلمہؓ سے روایات ہیں۔ قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں اور ان کے بعد اکثر اہل علم کا یہی مذہب ہے جن میں سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحقؒ شامل ہیں ان کی رائے میں آگ پر پکی ہوئی چیزوں سے وضو نہیں کیا جائے گا

(۵) ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس احتمال کو بالجموع بیان کیا ہے شرح شامک میں اور اسی سیاق کلام کے ساتھ اس حدیث کو مصنف رحمہ اللہ نے شامل میں اور بیہقی اور طحاوی وغیرہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ ابوداود رحمہ اللہ نے ان کی مخالفت کی ہے کہ انہوں نے سیاق حدیث اس طرح ذکر کیا: عن جابر بن عبد اللہ یقول قربت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم خبزاً ولحمًا۔ الحدیث۔ (ثور کا معنی بیکرا کا بڑا انگڑا لکھا ہے۔ از مترجم)

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ

☆ حَدَّثَنَا هنادُ حَدَّثَنَا أَبُو معاويةَ عن الأعمش عن عبد الله بن عبد الله الرازي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب قال: سئِلَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم عن الوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ؟ فقال: تَوَضَّؤُوا مِنْهَا وَسئِلَ عن الوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ؟ فقال: لَا تَتَوَضَّؤُوا مِنْهَا. قال: وفي الباب عن جابر بن سمرة، وأُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ.

قال أبو عيسى: وقد رَوَى الحجاجُ بن أَرْطَاة، هذا الحديث عن عبد الله بن عبد الله عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب. وهو قول أحمد واسحق.

وَرَوَى عُبَيْدَةُ بْنُ أَبِي لَيْلى عن عبد الله بن عبد الله الرازي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن ذِي الْغُرَّةِ الْجُهَنِيِّ.

وَرَوَى حمادُ بن سلمةُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاة، فَأَخْطَأَ فِيهِ وَقَالَ فِيهِ عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبيه عن أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ. والصحيح عن عبد الله بن عبد الله الرازي عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب.

قال إسحاق: صَحَّ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثَانِ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: حَدِيثُ الْبَرَاءِ وَحَدِيثُ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ.

باب ہے اونٹ کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو کرنے کا بیان

براء بن عازب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ سے اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرو اور آپ سے پوچھا گیا کہ بکری کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا اس سے وضومت کرو

وفی الباب: باب میں جابر بن سمرة اور اسید بن حضیر سے روایات ہیں

قال أبو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حجاج بن ارطاة نے اس حدیث کو عن عبد الله بن عبد الله عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب والی ہے۔ اور یہی امام احمد، اسحق کا قول ہے۔ عبیدہ القسی نے اس حدیث کو عن عبد الله بن عبد الله الرازی عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن ذِي الْغُرَّةِ الْجُهَنِيِّ کی سند سے نقل کیا اور حماد بن سلمہ نے اس حدیث کو عن حجاج بن ارطاة کی سند سے نقل کیا تو اس میں غلطی کی اور اس میں یہ کہا کہ عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبيه عن أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ۔

حالانکہ صحیح روایت عن عبد اللہ بن عبد اللہ الرازی عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ عن البراء بن عازب ہے
امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے صحیح دو حدیثیں ہیں جو حضور ﷺ سے مروی ہیں۔ ۱۔ حدیث البراء
۲۔ دوسری جابر بن سمرہؓ کی حدیث (یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں)

﴿تشریح﴾

یہ باب پہلے استثناء سے استثناء ہے (شاید اس کا مطلب یہ ہے کہ چار ابواب پہلے باب الوضوء من الريح، میں لا وضوء
الامن صوت او ريح میں صوت اور ريح کو ناقض وضوء بالحصہ کہا۔ اب اس استثناء سے وضوء من لحوم الابل کو مستثنیٰ قرار دیا کہ
یہ بھی ناقض وضوء ہے۔ از مترجم) اس کا جواب گزشتہ باب کی طرح ہے۔ ہاں بعض علماء نے اونٹ کے گوشت اور دوسرے جانچ و دل
کے گوشت کے درمیان فرق کیا ہے^(۱)۔ کیونکہ اونٹ کے گوشت میں جو شدت ہے وہ بکری، گائے، وغیرہ میں نہیں ہے۔ (لہذا
بکری، گائے وغیرہ کے گوشت کھانے سے وضوء کرنے کا حکم نہیں ہے)

عن ذی الغرة^(۲) کی وضاحت

یہ لفظ ثین مجملہ کے پیش اور راء مجملہ کے ساتھ ہے جس پر تشدید ہے..... لیکن یہ عبیدۃ النضی کی حدیث^(۳) بھی صحیح نہیں بلکہ براء اور
جابر رضی اللہ عنہما کی حدیثیں صحیح سند کے ساتھ مروی ہیں جیسا کہ مصنف نے باب کے آخر میں تصریح فرمائی ہے۔ (قال اسحاق

(۱) اونٹ کا گوشت کھانا ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

(۱) اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور کی رائے میں اونٹ کے گوشت کے کھانے سے وضوء واجب نہیں ہوتا۔ اس مذہب کو خلفائے اربعہ، ابن مسعود، ابی
بن کعب اور صحابہ کی ایک جماعت، جمہور تابعین ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی، ابو حنیفہ) اور ان کے شاگردوں نے اختیار کیا ہے رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اسکے برعکس
امام احمد، اسحاق بن راہویہ، ابن المذہر، ابن خزیمہ کی رائے میں اس سے وضوء ثواب جاتا ہے اس حدیث باب کی وجہ سے، اسی مذہب کو بیہقی نے اختیار کیا ہے اور
محدثین کی ایک جماعت نے اسے نقل کیا ہے۔ کذا فی البطلان عن النووی وغیرہ۔ صاحب بذل نے جمہور کے دلائل تفصیل سے نقل فرمائے ہیں (اور
اونٹ کے گوشت کے کھانے کے ناقض وضوء ہونے کی) یہی ایک دلیل کافی ہے کہ جمہور صحابہ اور تابعین نے نقض وضوء کی حدیث سے اعراض کیا ہے، تو یہ
اعراض کرنا مضبوط قرینہ ہے اس پر کہ حدیث میں وضوء لغوی یا استنباطی مراد ہے۔

(۲) حافظ نے ان کا تذکرہ اسماء کے تحت کیا ہے نہ کہ القاب کے تحت، وہ فرماتے ہیں کہ ذوالغرة یعنی کانام بعیش ہے وہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
لحوم الابل کی حدیث کے راوی ہیں۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ان کے بارے میں معلوم نہ ہو سکا کہ یہ کون شخص ہیں۔ ائمہ جرح و تعدیل کی ایک جماعت نے
اس راوی کا تذکرہ صحابہ میں کیا ہے ایک جماعت کا تذکرہ کیا ہے اور اکثر ائمہ نے ان کا نام بعیش بتلایا ہے جبکہ ابن ماکولانے بعض علماء سے ان کا نام براء نقل کیا
ہے۔ اتھنی (ذوالغرة کانام براء بتلانا بظاہر وہم ہے۔ از مترجم) حافظ نے ان شخص الحیمہ میں پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ (از مترجم: حافظ نے تہذیب الجذب
میں ۲۲۳/۳ پر اس کا تذکرہ یوں کیا ہے: "ذوالغرة المجملی کانام بعیش ہے، وضوء من لحوم الابل میں یہ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں۔)

(۳) خلاصہ کلام یہ ہے جیسا کہ حافظ نے تلخیص میں نقل کیا ہے کہ امام ترمذی نے اس سند میں ابن ابی لیلیٰ پر اختلاف نقل کیا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ اس روایت کو براء
سے نقل ہیں یا ذی الغرة سے یا اسید بن حمیر سے اور امام ترمذی نے ابن ابی لیلیٰ عن البراء کو صحیح قرار دیا۔ اسی طرح ابن ابی حاتم نے علل میں اپنے والد صاحب
سے نقل کیا ہے (اتھنی)

اصح ما فی هذا الباب حدیثان عن رسول اللہ علیہ وسلم حدیث البراء و حدیث جابر ابن سمرة۔ مصنف نے اس عبارت سے ان دونوں حدیثوں کے صحیح ہونے کی تصریح کی ہے۔ (از مترجم) مصنف کا قول: اس حدیث کو حماد بن سلمہ نے جاج بن ارطاة سے نقل کیا ہے اور اس کی سند میں غلطی کی ہے وہ غلطی یہ ہے کہ حماد نے عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ نقل کیا۔ یہی غلطی ہے کیونکہ عبد اللہ دو شخصوں کا نام ہے۔ ایک: عبد الرحمن ابن ابی لیلیٰ کے بیٹے (۱) کا۔

اور دوسرے: عبد اللہ الرازی کے بیٹے کا نام بھی عبد اللہ ہے تو حماد الراوی نے غلطی سے عبد اللہ الرازی کے بیٹے کے بجائے عبد الرحمن ابن ابی لیلیٰ کے بیٹے کو ذکر کر دیا پھر حماد الراوی نے عن اسید بن حضیر نقل کیا یہ دوسری غلطی ہے کیونکہ یہاں صحابی براء ہیں، حماد راوی نے براء کی جگہ اسید کو ذکر کر دیا اور پہلی سند (۲) میں صرف ایک غلطی ہے کہ اس میں براء کی جگہ اسید بن حضیر کو ذکر دیا گیا (بظاہر پہلی سند سے مراد جاج بن ارطاة والی سند حدیث ہے اس سند میں عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کے بعد صحابی عن اسید بن حضیر ہیں۔ از مترجم)

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ

☆ حَدَّثَنَا اسْحَقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَا يُصَلِّ حَتَّى يَتَوَضَّأَ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ، وَأَبِي أَيُّوبَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ، وَارْوَى ابْنَةُ أَنَسٍ، وَعَانِشَةُ، وَجَابِرٌ، وَزَيْدُ بْنُ خَالِدٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. قال هكذا رواه غير واحد مثل هذا عن هشام بن عروة عن ابيه عن بusrَةَ.

وَرَوَى ابو اسامة وغير واحد هذا الحديث عن هشام بن عروة عن ابيه عن مَرْوَانَ عَنْ بُسْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ حَدَّثَنَا بِذَلِكَ اسْحَقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا ابو اسامة بهذا.

- (۱) میرے علم میں نہیں کہ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کے کسی بیٹے کا نام عبد اللہ ہو۔ ہاں ان کے پوتے کا نام عبد اللہ ہے جن کا نسب عبد اللہ بن عیسیٰ بن عبد الرحمن ہے۔ شاید حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی یہی مراد ہو۔ محدثین کے یہاں دادا کی طرف نسبت تو ہوتی ہی رہتی ہے۔ (از مترجم) عبد اللہ بن عیسیٰ بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ الانصاری الکوفی، یہ اپنے چچا محمد بن عبد الرحمن سے عمر میں بڑے تھے، یہ اپنے والد عیسیٰ اور اپنے دادا عبد الرحمن وغیرہ سے احادیث نقل کرتے ہیں، یحییٰ بن معین، امام نسائی، ابن حبان وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے بلکہ بہت سے علما نے ان کو ابولیلیٰ کے خاندان میں سب سے زیادہ ثقہ قرار دیا ہے۔ اگرچہ بعض علما نے ان پر کلام بھی کیا ہے۔ تہذیب المعجزہ: ۵/۳۵۳ اور عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کے متعلق حافظ لکھتے ہیں ان کے والد کا نام یسار یا بلال یا داؤد تھا۔ ان کی حضرت عمر کی خلافت میں پیدائش ہوئی اور ان سے ان کے بیٹے عیسیٰ اور پوتے عبد اللہ بن عیسیٰ روایت کرتے ہیں ان کے بقول انہوں نے ۱۲۰ صحابہ کی زیارت کی ہے ان کی وفات ۸۲ھ میں ہوئی۔ تہذیب المعجزہ: ۶/۲۶۱)
- (۲) یعنی صرف ایک غلطی کی تھی کہ براء کی جگہ (سید اول میں) اسید کو ذکر کیا گیا۔

☆ورویٰ هذا الحديث أبو الزناد عن عروة عن بُسْرَةَ عن النبي صلى الله عليه وسلم: حَدَّثَنَا بِذَلِكَ عَلَى بن حُجْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْد الرَّحْمَنُ بن أَبِي الزِّنَاد عن أبيه عن عروة عن بُسْرَةَ عن النبي صلى الله عليه وسلم نُحْوَهُ. وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم والتابعين. وبه يقول الْأَوْزَاعِيُّ والشافعي وأحمد واسحق.

قال محمد: وَأَصَحُّ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثُ بُسْرَةَ.

وقال ابو زُرْعَةَ: حَدِيثُ أُمِّ حَبِيبَةَ فِي هَذَا الْبَابِ أَصَحُّ، وَهُوَ حَدِيثُ الْعَلَاءِ بن الْحَرِثِ عن مَكْحُولٍ عن عُنَيْسَةَ بنِ أَبِي سُفْيَانَ عن أُمِّ حَبِيبَةَ.

وقال محمد: لَمْ يَسْمَعْ مَكْحُولٌ مِنْ عُنَيْسَةَ بنِ أَبِي سُفْيَانَ، وَرَوَى مَكْحُولٌ عن رَجُلٍ عن عُنَيْسَةَ غَيْرَ هَذَا الْحَدِيثِ. وَكَانَهُ لَمْ يَرَهُ هَذَا الْحَدِيثُ صَحِيحاً.

باب ہے مس ذکر سے وضو کرنے کا بیان

بسرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا، حضور ﷺ سے نقل فرماتی ہیں کہ جو آدمی مس ذکر کرے تو وہ نماز نہ پڑھے یہاں تک

کہ وضو کر لے۔

وفی الباب: باب میں ام حبیبہ، ابوالیوب، ابو ہریرہ، اروی بنت انیس، عائشہ، جابر بن زید بن خالد اور عبداللہ بن عمرو سے روایات ہیں۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اسی طرح متعدد شاگردوں نے اس حدیث کو ہشام بن عروہ عن ابیہ کے بعد عن بسرہ کی سند سے حدیث کو نقل کیا ہے۔ اور ابواسامہ اور متعدد شاگردوں نے اس حدیث کو ہشام بن عروہ عن ابیہ کے بعد حضرت بسرہ سے پہلے مروان کو ذکر کیا ہے۔

(امام ترمذی فرما رہے ہیں) اسحق بن منصور نے ہمیں یہ حدیث سنائی کہ ابواسامہ نے ہمیں یہ حدیث سنائی اور اس حدیث کو ابوالزناد نے عن عروہ عن بسرہ عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کیا۔ ہم سے یہ حدیث علی بن حجر نے بھی بیان کی ہے۔ عبدالرحمن بن ابوالزناد بھی اپنے والد سے وہ عروہ سے وہ بسرہ سے اور وہ حضور ﷺ سے اسی طرح نقل کرتے ہیں۔

اور یہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں متعدد اہل علم کا مذہب ہے۔ امام اوزاعی، امام شافعی اور احمد اور اسحق کا یہی

مذہب ہے۔

وقال محمد: امام بخاری فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے اصح حدیث حضرت بسرہ کی حدیث ہے۔ امام ابو زرہ نے فرمایا کہ ام حبیبہ کی حدیث اس باب میں زیادہ اصح ہے اور وہ حدیث العلاء بن حارث عن ماکحول عن عنبسة بن ابی سفیان عن ام حبیبہ کی سند سے ذکر ہے۔

قال محمد: امام بخاری فرماتے ہیں کہ مکحول کا عنبہ بن ابی سفیان سے سماع ثابت نہیں ہے۔ اور مکحول نے عنبہ سے ایک رجل کے

واسطے سے اس حدیث کے علاوہ حدیث نقل کی ہے۔ گویا امام بخاریؒ کی رائے میں حدیث ام حبیبہؓ صحیح نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾

فقہاء^(۱) کی ایک جماعت نے مس ذکر سے وضو کو لازم قرار دیا ہے۔

مروان اور عروہ ابن زبیر کے درمیان مناظرہ:

یہ روایت جس کو امام ترمذیؒ نے ذکر کیا ہے^(۲) اس کا قصہ یہ ہے کہ مروان نے عروہ بن الزبیر سے (جن کا ذکر مطلق عروہ کے نام سے روایت میں ہوا ہے اور جب عروہ مطلق آئے تو یہی ابن الزبیر مراد ہوتے ہیں) مناظرہ کیا۔ اس مسئلہ میں مروان کا مذہب اس سے نقض وضوء کا تھا (جبکہ عروہ کا مذہب یہ تھا کہ مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا) جب ان کا آپس میں اختلاف ہو گیا تو مروان نے بسرۃ بنت صفوان کے پاس ایک شرطی بھیجا کہ ان سے مس ذکر سے وضو ٹوٹنے کے متعلق حدیث دریافت کر کے آؤ، پس شرطی ان کے پاس سے لوٹا اور اس نے بتلایا کہ وہ مس ذکر سے وضو کی قائل ہیں۔ اسی روایت کو عروہ نے بسرۃ بنت صفوان سے نقل کیا ہے۔ ذرا غور کیجئے کہ عروہ نے بسرۃ بنت صفوان سے اس روایت کو یا تو مروان^(۳) کے واسطے نقل کیا ہے یا اس شرطی کے واسطے سے اسی وجہ سے صرف لفظ عن سے اس کو نقل کرتے ہیں۔

حدیث کا معنعن ہونا اس کے انقطاع پر دلالت کرتا ہے

سماع حدیث کی تصریح نہیں کرتے اگرچہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث کے بعض طرق میں عروہ نے اس حدیث کو بسرۃ سے سمعت بسرۃ یا حدیثی بسرۃ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن دوسری سند میں مروان کے واسطے کی تصریح ہے، لہذا مطلق روایت سے

(۱) مس ذکر کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال

یہ جماعت شوافع میں اور امام مالک و احمد سے ایک روایت اسی طرح ہے جبکہ امام مالک و احمد رحمہما اللہ سے دوسری روایت حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے کہ مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹے گا۔

(۲) امام طحاوی وغیرہ نے اس طرح حدیث کا پس منظر تفصیل سے نقل کیا ہے۔

کیا عروہ کا بسرۃ سے بلا واسطہ سماع ثابت ہے؟

(۳) بعض علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ متعدد علماء نے بالیقین کہا ہے کہ عروہ نے اس حدیث کو بلا واسطہ بسرۃ سے سنا ہے جیسا کہ صحیح ابن خزمہ اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ عروہ کہتے ہیں کہ میں بسرۃ کے پاس گیا پس میں نے اس حدیث کے بارے ان سے پوچھا تو انہوں نے اس کی تصدیق کی لیکن یہ روایت ناقابل اعتبار ہے کیونکہ اگر یہ بلا واسطہ والی سند صحیح ہوتی تو بخاری و مسلم اس پر اعتقاد کرتے، حالانکہ انہوں نے اس کو صحیح سمجھا ہے اور نہ ہی اس پر اعتقاد کیا ہے، قالہ الشیخ فی البدل وبسط الکلام علیہ فارجع الیہ۔ اسی وجہ سے بیہقی نے کہا ہے کہ چونکہ عروہ کا بسرۃ سے سماع میں اختلاف ہے اس لئے بخاری و مسلم نے اس حدیث کی تصریح نہیں کی۔

قلت: اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جو مناظرہ امام احمد اور علی ابن مدینی اور یحییٰ ابن معین کے درمیان ہوا تھا اس میں ابن مدینی نے یحییٰ سے کہا کہ تم بسرۃ کی سند پر کس طرح عمل پیرا ہو جبکہ مروان نے ایک شرطی بھیجا کہ مسئلہ دریافت کر کے آؤ پھر اس شرطی کے بتلانے کے بعد اس کی تشہیر ہوئی ہے تو یحییٰ نے اس بات پر کوئی افکار نہیں کیا اور امام احمد بن حنبل نے بھی علی بن مدینی سے اس قول کی تصویب فرمائی تو الامور کما قال فرمایا۔ ان تین ائمہ میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ عروہ نے اس حدیث کو بلا واسطہ بھی بسرۃ سے سنا ہے۔ فتاویل

مراد بواسطہ مروان ہے، جب تک کہ مروان کا واسطہ نہ ہونے کی تصریح نہ ہو جائے اور اس پر قرینہ لفظ حسن ہے اور یہ قصہ اسی طرح مشہور و معروف ہے اور کتب حدیث میں اسی پس منظر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے نیز الفاظ حدیث میں کئی دوسرے^(۱) احتمال بھی ہیں لہذا یہ حدیث باب اس حدیث کے کس طرح معارض ہو سکتی ہے جو اپنے مدلول پر نص ہے جس کو کبار صحابہ اور تابعین اور ان کے تبعین کے ایک جم غفیر نے نقل کیا ہے وہ روایت: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: ”هل هو الا مضعة منك او بعضة منك“ ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی تائید فقہاء صحابہ حضرت علی^(۳) وغیرہ کے عمل سے بھی ہوتی ہے۔

رہیں وہ روایات جن میں مسئلہ ذکر سے وضو کے لازم ہونے کا ذکر ہے تو اس میں سند کے اعتبار سے سب سے عمدہ روایت حدیث بسرہ ہے جیسا کہ امام ترمذی نے اس کا اعتراف کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ امام بخاری فرماتے ہیں: اصح شیء منی ہذا الباب حدیث بسرہ اور اس کی صحت^(۲) آپ پر خوب واضح ہو چکی (یعنی یہ حدیث سنداً صحیح نہیں بوجہ واسطہ مروان یا شرطی کے۔ از مترجم) تو دوسری روایات جو صحت کے اس مقام پر نہیں ہیں ان کا کیا حال ہوگا؟ بعض علماء یوں کہتے ہیں کہ مروان ایسا شخص نہیں کہ اس کی روایت ناقابل احتجاج ہو اور اس کی حدیث رد کردی جائے کیونکہ بخاری رحمہ اللہ نے ان سے روایت اپنی صحیح بخاری میں نقل کی ہے۔

امام بخاری کے مروان سے حدیث نقل کرنے کی وجہ

جواب یہ ہے کہ بخاری رحمہ اللہ نے ان سے روایت ان کے حاکم بننے سے پہلے نقل کی ہے۔ (جب وہ صالح ثقہ تھا) یا جواب یہ بھی ہو سکتا^(۱) ہے کہ بخاری رحمہ اللہ نے ان سے وہ احادیث نقل کی ہیں جن میں مروان متفرد نہیں بلکہ مروان کے علاوہ دوسرے ثقہ راوی بھی اس حدیث کے ناقل ہوں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ روایت حدیث میں مروان ثقہ راوی تھا وہ حدیث میں جھوٹ نہیں بولتا تھا تو اس شرطی کا عادل ہونا مجہول ہے۔

مرسل عروہ کیوں قابل قبول نہیں؟

اگر یہ اشکال کیا جائے کہ تابعی کی مراسیل تو حنفیہ کے ہاں مقبول ہوتی ہیں تو تم اس عروہ تابعی کی مرسل روایت کو قابل اعتماد کیوں نہیں سمجھتے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مراسیل تابعی ہمارے یہاں تب قابل اعتبار ہیں جب متروک راوی کی ثقاہت اور ضعف معلوم نہ

(۱) جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔
حنفیہ کے دلائل

(۲) نیز ابن مسعود، عمار بن یاسر، حذیفہ بن الیمان، ابو ہریرہ، ابن عباس، ابو الدرداء، عمران بن حصین، سعد بن ابی وقاص کا یہی مذہب ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہم، ان صحابہ کے آثار مشہور ہیں جو اپنے مقام پر تفصیل سے موجود ہیں، امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علم میں نہیں ہے کہ کسی صحابی نے بس ذکر سے وضو کا فتویٰ دیا ہو۔ سوائے ابن عمر کے فتویٰ کے جبکہ اکثر صحابہ نے ان کی اس مسئلہ میں مخالفت کی تھی انہی

(۳) حدیث باب کی تصحیف: امام طحاوی نے اس حدیث پر کئی اعتراضات کئے ہیں اور یحییٰ ابن معین فرماتے ہیں تین احادیث ایسی ہیں جن میں کوئی بھی صحیح نہیں۔ نمبر: ۱: حدیث کل مسکر خمر۔ نمبر: ۲: حدیث من مس ذکرہ فلیتوضأ۔ نمبر: ۳: حدیث لا نکاح الا بولی۔

(۴) امام بخاری پر یہی تو اعتراض ہے کہ انہوں نے مروان سے حدیثوں کو نقل کیا ہے اس وجہ سے حافظ نے مروان کا نام بھی ان مطعون راویوں کی فہرست میں لکھا ہے جن کی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ پر اعتراض کیا جاتا ہے۔

ہو اور اگر متروک راوی کا ضعف معلوم ہو جائے جیسا کہ یہاں پر ہے تو تابعی کی مرسل روایت حنفیہ کے یہاں ناقابل احتجاج ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مردان اور اس کے حواریوں کا فاسق و فاجر ہونا اظہر من الشمس اور گزشتہ کل سے زیادہ واضح ہے۔ اب شافعیہ پر یہ اعتراض ہے کہ تم اس مرسل روایت سے اپنا مذہب کس طرح ثابت کر رہے ہو حالانکہ تم مرسل روایت کو ناقابل احتجاج شمار کرتے ہو؟

حدیث باب کے دیگر جوابات:

پھر اس حدیث باب کی توجیہات ہو سکتی ہیں کہ

۱۔ یہ منسوخ ہے۔

۲۔ یا یہ حکم وضو استحبائی ہے نہ کہ ایجابی تاکہ اس صحیح روایت کے مخالف نہ ہو جس کو ہم نقل کر چکے ہیں نیز صحابہ کے عمل کی بھی

مخالفت نہ ہو۔

۳۔ یا اس ذکر تب ناقض ہے جب اس سے کوئی شے (مذی وغیرہ) خارج ہو جائے۔

۴۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ مس کا مفعول محذوف ہو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ذکر کو قبیح سمجھتے ہوئے اور اپنی زبان مبارک کو اس سے محفوظ کرتے ہوئے اس کا ذکر نہیں کیا تو تقدیر عبارت ”من مس ذکرہ بفرج امرأته فلیتوضأ“ ہوئی تو یہاں امر داعی اور سبب کو مدعی اور مسبب کے قائم مقام کر دیا کیونکہ التقائے ختائین سبب ہے کسی شے کے خروج کا اور نفس انزال نظروں سے اوجھل ہوتا ہے تو شریعت نے التقائے ختائین پر وضو کا حکم لازم کیا بطور احتیاط اور آسانی کے اور یہ حنفیہ کا واضح مسلک ہے۔ اگر یہ اشکال ہو کہ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ اپنا ہاتھ اپنی شرم گاہ پر لگائے تو وہ وضو کرے (تو معلوم ہوا کہ مس سے مراد ہاتھ کا مس ہے نہ کہ مس ذکر بفرج امرأته) تو آپ کی یہ تاویل صحیح نہ ہوئی کیونکہ اس روایت میں لفظ ید کی تصریح ہے تو اس روایت میں مفعول مقدر نہیں نکال سکتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں روایت بالمعنی بالکل شائع ہے اور ہوتی رہتی ہے تو جس راوی نے من مس ذکرہ سے ہاتھ سے مس کرنا سمجھا ہو تو اس سے اپنے گمان کے مطابق یہ لفظ افضیٰ بیدہ والے نقل کر دیئے اور اگر یہ گمان کیا کہ من مس ذکرہ اور افضیٰ بیدہ دونوں کا ایک ہی مطلب ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں۔ نیز اس افضیٰ بیدہ والی روایت میں بھی تاویل ممکن ہے کہ لفظ افضاء ایک مفعول کا تقاضا کرتا ہے اور ہاتھ اس لئے بطور آلہ کے ہے (یعنی ہاتھ کی مدد سے افضاء الذکر بفرج امرأته کیا ہو۔ از مترجم) نیز امر کو استحبائی ماننے کی صورت میں تکلف کی ضرورت بھی نہ رہے گی۔ شوافع پر یہ بھی اعتراض ہوگا کہ اپنے ظاہر کف او بطن کف میں کیوں فرق کیا؟ حالانکہ حدیث میں لفظ ید مطلق ہے تو یہ کہنا کہ وضو باطن کف سے چھونے سے ٹوٹے گا نہ کہ ظاہر کف سے یہ تخصیص بلا دلیل ہے شاید کہ شوافع یہ عذر^(۱) کریں عرف عام میں لمس سے یہ مراد ہوتا ہے کہ باطن کف

(۱) قائلین لقتض وضو پر اعتراض اور ان کے اقوال میں اضطراب:

اگر یہ جواب اور عذر تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اشکال باقی ہے کہ آپ نے یہ فرق کہاں سے نکالا کہ بالقدس سے وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں۔ شہوت سے چھونے سے وضو ٹوٹے گا ورنہ نہیں، نیز ہاتھ کے لمس سے وضو ٹوٹے گا، کلائی اور زائد انگلی سے وضو نہ ٹوٹے گا، اسی طرح چھوٹے اور بڑے کافرق، نیز اپنی شرم گاہ کو لمس کرنے اور غیر کی شرم گاہ کو لمس کرنے میں فرق، نیز زندہ کے ذکر اور میت کے ذکر میں فرق، نیز انسانوں اور جانوروں کی شرم گاہوں کا فرق، نیز درود و خصلتیں کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور مس بالخالل اور بلا خال اور خٹائی اور غیر خٹائی کے چھونے میں فرق ہے اس طرح اور بہت سی صورتیں ہیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کے ساتھ لس کیا جائے کیونکہ جس شخص نے کسی شے کو ہتھیلی کی پشت^(۱) کے ساتھ ہاتھ لگایا تو اسے یہ نہیں کہتے کہ اس نے اسے چھوا ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اس شخص کا ہاتھ اس شے پر پڑ گیا تھا اور یہ حکم غیر معقول المعنی ہے (جیسا کہ یہاں مس ذکر سے وضو کا وجوب) اس کو غیر منصوص کی طرف متعدی نہیں کر سکتے لہذا شوافع نے کہا ہے کہ وضو اس وقت ٹوٹے گا جب کہ ہتھیلی کے اندرون سے شرمگاہ کو چھوئے جس پر نص وارد ہے ظاہر کف کے ساتھ لس سے (جس پر نص وارد نہیں) وضو نہیں ٹوٹے گا یہ بھی ممکن ہے کہ بعض راویوں میں لفظ کف صراحتاً موجود ہو تو لفظ ید والی روایت کو اسی کف پر محمول کریں گے کیونکہ شوافع کے یہاں مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث مذکورہ کی وضاحت:

وكانه لم ير هذا الحديث صحيحا

یعنی امام بخاری کے یہاں مکحول کا سماع عنہ سے نہیں ہے اور جس روایت کو مکحول نے عنہ سے نقل کیا ہے تو اس میں کوئی واسطہ موجود ہے۔ مکحول نے یہ روایت عنہ سے مشافہۃً نقل نہیں کی تو ”ان محمدا لا یری حدیث مکحول عن عنبسة صحیحا“ کا مطلب ہوا کہ بوجہ عدم لقاء وہ اس روایت کو صحیح نہیں سمجھتے نیز روایت بھی معتن ہے لیکن چونکہ یہ بات (کہ بخاری رحمہ اللہ کے یہاں حدیث مکحول صحیح نہیں ہے) غیر یقینی^(۲) ہے تو امام ترمذی نے لفظ کسائن کا اضافہ کیا تاکہ اس کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اور مکحول کی حدیث سے مراد وہ سند ہے جس کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قال ابو زرعه کہہ کر اشارہ کیا ہے (پوری عبارت اس طرح ہے: قال ابو زرعه حدیث ام حبیبہ فی هذا الباب اصح وهو حدیث العلاء بن الحارث عن مکحول عن عنبسة بن ابی سفیان عن ام حبیبہ۔ از مترجم)

(ما قبلہ گذشتہ صفحہ) جن میں قائلین نقض وضو کا آپس میں اختلاف ہے۔ یہ صورتیں تقریباً چالیس کے عدد تک پہنچتی ہیں جیسا کہ ابن العربی نے مفصلاً نقل کیا ہے تو اس اختلاف شدید سے معلوم ہوا کہ ان کے مذہب میں حدیث کا محمل واضح نہ ہو سکا اگر حدیث کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے اور اس حدیث کو حدیث بطلان پر راجع بھی قرار دے دیں تب بھی حدیث باب محمل ہے جس کی مراد خود نقض کے قائلین (شرمگاہ کے چھونے سے وضو کو واجب کہنے والے علماء) کے یہاں واضح نہیں۔ چہ جائے کہ قائلین عدم نقض کے یہاں اس کی مراد واضح ہو سکے۔

(۱) قلت: جو علماء مس ذکر کو ناقض وضو کہتے ہیں خود ان کے یہاں بھی اس قید کے لگانے میں اختلاف واقع ہوا ہے ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ ظاہر کف اور باطن کف میں کوئی فرق نہیں۔ عطاء اور ادزاعی کا یہی قول ہے اور امام مالک، لیث، شافعی اور اسحاق رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مس ذکر تب ناقض وضو ہے جب باطن کف کے ساتھ ہو کیونکہ ظاہر کف چھونے کا الٹ نہیں ہے تو یہ ایسا ہوا جیسا کہ اس نے اپنی ران سے شرمگاہ کو چھو لیا (تو ران سے شرمگاہ کا چھو لینا ناقض وضو نہیں تو ظاہر کف سے چھو لینا بھی ناقض وضو نہیں) امام احمد نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: اذا افطسی احدکم بیده کے عموم سے استدلال کیا ہے اور دوسری روایت میں اذا افطسی احدکم الی ذکرہ ہے جس کا عموم دلالت کرتا ہے کہ ہتھیلی کی پشت اس کے ہاتھ کا ہی جزء ہے (لہذا وہ بھی ناقض وضو ہے)۔

(۲) کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس پر عدم صحت کی تصریح نہیں فرمائی لیکن چونکہ حدیث پر منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے تو اس سے حدیث کا صحیح نہ ہونا بھی لازم آتا ہے عند البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اور مکحول کی اس حدیث کو ابن ماجہ نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے۔

باب ماجاء فی ترک الوضوء من مَسِّ الذَّكَرِ

☆ حَدَّثَنَا هِنَادُ بْنُ مَلَاذِمٍ عَنْ عُمَرُو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَذْرِ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ عَنْ عَلِيٍّ هُوَ الْحَنْفِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَهَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ؟ أَوْ بَضْعَةٌ مِنْهُ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَقَدْ رَوَى عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَعْضُ التَّابِعِينَ: أَنَّهُمْ لَمْ يَرَوْا الْوُضُوءَ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ. وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَابْنِ الْمُبَارَكِ. وَهَذَا الْحَدِيثُ أَحْسَنُ شَيْءٍ رُوِيَ فِي هَذَا الْبَابِ. وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ أَيُّوبُ بْنُ عُتْبَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ جَابِرٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ عَنْ أَبِيهِ. وَقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ فِي مُحَمَّدِ بْنِ جَابِرٍ وَأَيُّوبَ بْنِ عُتْبَةَ. وَحَدِيثُ مَلَاذِمٍ عَنْ عُمَرُو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَذْرِ أَصَحُّ وَأَحْسَنُ.

باب ہے مس ذکر سے وضو نہ کرنے کے بیان میں

طلق بن علی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کا ارشاد فرمایا وہ تمہارے جسم کی ایک بوٹی ہے یا کھڑا ہے۔ باب میں ابوالامتہ سے روایت ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے بے شمار صحابہ اور بعض تابعین سے مروی ہے کہ وہ مس ذکر سے وضو کے قائل نہیں تھے۔ اور یہ اہل کوفہ اور ابن مبارک کا مذہب ہے اور اس باب میں روایت کردہ احادیث میں یہ حدیث سب سے زیادہ احسن ہے۔ اور اس حدیث کو ایوب بن عتبہ، محمد بن جابر دونوں نے قیس بن طلق عن ابیہ کی سند سے نقل کیا ہے (لیکن امام ترمذی فرماتے ہیں کہ) بعض محدثین نے محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ کی حدیث پر کلام کیا ہے۔ اور ملازم بن عمرو عن عبد اللہ بن بدر کی روایت (جو یہاں ذکر ہوئی) سب سے زیادہ اصح اور سب سے احسن ہے۔

باب ترک الوضوء من القبلة

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَهْنَادُ أَبُو كُرَيْبٍ، وَاحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ، وَابُو عَمَّارٍ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ حُرَيْثٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ غُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ بَعْضِ لِسَائِهِ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. قَالَ: قُلْتُ: مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ؟ قَالَ: فَضَحِكْتُ.

قال ابو عيسى: وَقَدْ رَوَى نَحْنُ هَذَا عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ. وَهُوَ قَوْلُ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَأَهْلِ الْكُوفَةِ، قَالُوا لَيْسَ فِي الْقُبْلَةِ وَضُوءٌ.

وقال مالک بن انس والاوزاعی والشافعی واحمد واسحق: فی القُبْلَةِ وضوءٌ، وهو قول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین. وانما ترک اصحابنا حدیث عائشة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا لانه لَا یَصِحُّ عَنْهُمْ، لِحَالِ الْإِسْنَادِ. قال: وسمعت ابابکر العطار البصری یدکر عن علی بن المدینی قال: ضَعَفَ یَحْییٰ بنُ سَعید القَطَّانُ هذا الحدیث جدًّا، وقال: هو شِبْهٌ لاشیء.

قال: وسمعت محمد بن اسمعیل یضعف هذا الحدیث، وقال: حبیب بن ابی ثابت لم یسمع من عروسة. وقد روی عن ابراهیم التیمی عن عائشة: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَهَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. وهذا لا یصح ایضاً، ولا نعرف لابراہیم التیمی سماعاً من عائشة وليس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء.

باب ہے بوسہ دینے سے وضو نہ ٹوٹے کا بیان

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیا اور پھر نماز کے لیے تشریف لے گئے اور پھر وضو نہیں فرمایا۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے عرض کیا کہ وہ کون خاتون ہوں گی سوائے آپ کے تو حضرت عائشہ (میری تصدیق میں) ہنس پڑیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم سے اسی طرح مروی ہے اور یہ سفیان ثوری اور اہل کوفہ کا مذہب ہے۔ ان (اہل علم) کی رائے یہ ہے کہ بوسہ دینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ امام مالک بن انس، امام شافعی، امام اوزاعی، احمد، اسحاق کے مذہب میں بوسہ دینے سے وضو ٹوٹ جائے گا اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے متعدد اہل علم کا یہی مذہب ہے (امام ترمذی جواب دے رہے ہیں) ہمارے اصحاب شافعیہ نے حدیث عائشہ عن النبی ﷺ کو اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ یہ حدیث شافعیہ کے یہاں سند کے اعتبار سے صحیح نہیں۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ میں نے ابوبکر عطار البصریؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ وہ علی بن مدینی کا قول نقل کرتے ہیں۔ علی بن مدینی نے فرمایا کہ یحییٰ بن سعید قطان نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا اور فرمایا یہ ضعیف ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ وہ اس حدیث کو ضعیف قرار دے رہے تھے۔ اور امام بخاریؒ نے فرمایا (ضعیف ہونے کی وجہ) کہ حبیب بن ابی ثابت کا عروہ سے سماع نہیں ہے اور (دوسری سند میں) یہ روایت عن ابراہیم التیمی عن عائشہ کی سند سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہ کا بوسہ لیا اور وضو نہیں کیا۔ یہ ابراہیم التیمی والی روایت بھی صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ابراہیم التیمی کا حضرت عائشہ سے سماع نہیں پاتے اور حضور ﷺ سے اس باب میں کوئی بھی صحیح السند روایت مروی نہیں ہے۔

﴿تشریح﴾

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے مسرۃ کے مسئلہ میں اپنے مذہب کے مطابق باب قائم نہ کرنے کی وجہ:

شافعیہ نے عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹنے پر اللہ تعالیٰ کے فرمان: او لامستم النساء سے استدلال کیا ہے لہذا مصنف نے کسی حدیث کو لانے کی اور اس کے لئے باب باندھنے کی ضرورت بھی نہیں سمجھی، بخلاف شرمگاہ کو ہاتھ سے چھونے سے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں کیونکہ وہ نص قرآنی سے ثابت نہیں لہذا اس میں روایت حدیث سے اپنا مذہب ثابت کرنے کی ضرورت باقی تھی چونکہ عورت کو بوسہ دینے سے وضو کا نہ ٹوٹنا، شوافع کے مذہب میں یہ قرآنی آیت کے معنی کے معارض ہے کیونکہ انہوں نے او لامستم النساء میں لمس سے ایک عام معنی مراد لیا ہے جو اس لمس کو بھی شامل ہے جو جماع کے بغیر ہو (اور اس لمس کو بھی شامل ہے جو جماع کیساتھ ہو) لہذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف ”باب ترک الوضوء من القبلة“ قائم کیا (اور اپنے مذہب کے مطابق باب قائم کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ از مترجم)

من ہی الا انت کی وضاحت:

قوله من ہی الا انت الخ

یہ قول بظاہر بے ادبی کا کلمہ ہے لیکن چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ام المؤمنین تھیں اور ان کی حالت بھی تھیں کیونکہ یہ عروہ، اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما کے بیٹے ہیں جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی ہیں تو چونکہ اس سوال کے ضمن میں ایک فقہی مسئلہ کی تحقیق مقصود تھی لہذا اس سوال کی گنجائش نکل آئی کیونکہ دین کے کسی مسئلہ کی تحقیق کرنے میں کوئی شرم و حیاء مانع نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ یہ بوسہ دینے کا واقعہ اگر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے علاوہ کسی اور زوجہ محترمہ کے ساتھ پیش آیا ہوتا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس مسئلہ کی اس طرح تحقیق و وضاحت نہ کر سکتیں جو وضاحت اس صورت میں ہوئی کہ واقعہ خود انہی کے ساتھ پیش آیا تھا کیونکہ پہلی صورت میں صرف مسئلہ کا بیان ہوتا اور دوسری صورت میں یہ مشاہدہ ہے اور مشہور کہادت ہے ”لیس الخبر کالمعاينة“ تو حضرت عروہ کے سوال کا مقصد یہ تھا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ مسئلہ علم کی کوئی قسم سے حاصل ہوا ہے (بطور خبر یا بطور مشاہدہ) لہذا یہاں سے یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جس شے کا ذکر باعث شرم و حیاء ہو تو اس کو ذکر کر سکتے ہیں جبکہ مسئلہ شرعیہ کی بحث اس پر موقوف ہو۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہنسنا عروہ کی بات کو تسلیم کرنا ہے گویا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نعم میں جواب دیا۔

علی بن المدینی:

یہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے شہر کی طرف نسبت ہے (۱)

(۱) مدنی اور مدینی میں فرق: جوہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اگر مدینہ (یثرب) کی طرف نسبت کی جائے تو ایسی نسبت دائیہ شخص کو مدنی کہیں گے اور اگر کسی شخص کو مدینہ المنصورہ کی طرف منسوب کیا جائے تو اس کو مدینی کہیں گے تاکہ اس میں فرق ہو جائے، کذا فی المعنی وغیرہ۔

مذکورہ قاعدہ پر ایک اشکال اور اس کے جوابات:

قلت: علی بن عبد اللہ بن جعفر راوی (یعنی علی بن المدینی مشہور امام البحر والتدریل ہیں ان کے والد عبد اللہ بن جعفر سے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الصوہاب ماجاء فی من اکل ثم خرج یزید سفرا میں روایت نقل کی ہے ان کا پورا نام عبد اللہ بن جعفر بن نجیح ہے ان کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

جب مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی دوسرے مدینہ کی طرف نسبت ہو تو نسبت میں یا کو باقی رکھتے ہیں تاکہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے باسی اور اس کے غیر میں فرق ہو جائے اس کے برعکس اس لئے نہیں کیا کہ جو نسبت لوگوں کی زبانوں پر بکثرت ہے (یعنی مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے باسی کو مدنی کہنا) اس میں تخفیف ہو جائے بخلاف دوسرے شہر کے باسی کے۔

قال وسمعت:

سماع کا اقرار کرنے والے اور اس قول کے فاعل خود مؤلف رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

حبیب لم یسمع من عروۃ کی وضاحت:

قوله حبیب بن ابی ثابت

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ عروہ نامی دو شخص ہیں

۱۔ عروۃ المزنی

۲۔ عروۃ بن الزبیر۔ حبیب کی اس روایت میں عروہ سے عروۃ المزنی مراد ہیں^(۱) نہ کہ عروۃ ابن الزبیر۔ اور حبیب کا سماع عروۃ

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ) امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس باب میں فرمایا کہ ان عبد اللہ بن جعفر کو یحییٰ بن معین ضعیف قرار دیتے تھے۔ از مترجم) باوجود یہ کہ مدنی ہیں لیکن ان کی نسبت مدینی ہے چنانچہ ان کو ابن المدینی کہتے ہیں (علی بن المدینی ہی کے نام سے مشہور ہیں نہ کہ علی بن المدنی) (یہاں آنے والی عبارت سے جواب واضح ہو رہا ہے۔ از مترجم) معجم البلدان میں ہے: ابن طاہر نے بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ تک اپنی سند ذکر کر کے نقل کیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں: المدینی وہ شخص ہے جو مستقل مدینہ میں رہائش اختیار کرے اور وہاں سے رحلت نہ کرے اور مدنی وہ شخص ہے جو مدینہ سے دوسری جگہ منتقل ہو چکا ہو لیکن وہ مدینہ کا رہائشی ہو اور مشہور یہ ہے کہ اگر مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت ہو تو مدنی کہلائے گا اور اسکے علاوہ کسی دوسرے مدینہ کی طرف نسبت ہو تو مدنی کہلائے گا تاکہ فرق ہو جائے کوئی دوسری چیز نہیں ہے..... کبھی کبھار مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے باسی کی نسبت میں (اصل مأخذ مدینہ کی طرف رد کر کے) اسے مدنی کہہ دیا جاتا ہے۔ لیٹ کہتے ہیں: لفظ مدینہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہے اور جب انسان کی نسبت اس شہر کی طرف ہو تو اس کو مدنی کہیں گے اور مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی بھی شہر کی طرف منسوب کیا جائے تو اسے مدینی ہی کہیں گے۔ اسی وجہ سے ابو الحسن علی بن عبد اللہ بن جعفر کو جو کہ ابن المدینی کے نام سے مشہور ہیں ان کو مدینی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ اصلاً تو مدینہ کے رہائشی تھے پھر بصرہ منتقل ہو گئے تھے اپنی۔ (دوسرا جواب یہ ہے کہ) یعنی نے سمعانی سے نقل کیا ہے کہ جو شخص مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو تو اسے مدنی کہیں گے اور جو شخص مدینۃ الرسول کے علاوہ کسی طرف منسوب ہو تو اسے مدینی (اثبات یاء کے ساتھ) کہیں گے لیکن اس قاعدہ سے انہوں نے علی بن المدینی کو کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کہ انہیں ابن المدینی کہتے ہیں (حالانکہ وہ مدینۃ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہیں)

(۱) قلت: ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ تصریح نہیں فرمائی کہ انہوں نے کونسا عروہ مراد لیا ہے ان کے کلام میں دونوں ہی احتمال ہیں کیونکہ محدثین اور اصحاب رجال اس کی تعیین میں مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ابن عبد البر "الاستدکار" میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث محدثین کے یہاں معلول ہے پس بعض علماء کہتے ہیں کہ حبیب کا عروہ سے سماع ثابت نہیں اور بعض علماء نے سند میں موجود عروہ سے عروۃ المزنی مراد لیا ہے اور اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔ کوفیوں نے اس حدیث کو صحیح اور ثابت السند قرار دیا ہے کیونکہ ائمہ حدیث (ثقة راوی) اس روایت کے ناقل ہیں۔

ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اعتراض کا جواب:

رہا حبیب کا عروہ سے عدم لقاء تو یہ ناقابل انکار ہے کیونکہ حبیب عروہ سے زیادہ عمر رسیدہ ان سے پہلے وفات پانے والے تابعین کی احادیث نقل کرتے ہیں (تو حبیب کی عروہ سے بطریق اولی ملاقات ثابت ہوگی۔ از مترجم) انتہی، کذا فی السعایة. (بقیہ اگلے صفحے پر)

المرزنی سے نہیں ہے جو حبیب ابن عروۃ المرزنی سے حدیث باب کو روایت کر رہے ہیں لہذا یہ روایت مرسل ہوئی جو کہ ناقابل اعتماد ہے (انتہی کلام الترمذی)

عروہ سے عروۃ ابن الزبیر مراد ہونے پر قرآن، کثرت طرق، متابعات:

یہ بات آپ بخوبی جانتے ہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں جب عروہ مطلق آئے تو اس سے عروۃ بن الزبیر ہی مراد ہوتے ہیں نہ کہ مرزنی۔^(۱) نیز ابوداؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصریح کی ہے کہ حبیب کا عروۃ بن الزبیر سے سماع ثابت ہے اور اس حدیث کی عمدہ سند کو امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں ثابت کیا ہے تو اس کو شبہ شے^(۲) کہنا چاہیے نہ کہ شبہ لاشے (امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے شبہ لاشے نقل کیا ہے اس پر رد مقصود ہے۔ از مترجم)

لا نعرف لابراہیم سماعاً عن عائشة رضی اللہ عنہا کا جواب:

رہی یہ بات مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے بقول: ابراہیم التیمی کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سماع ثابت نہیں^(۳) (حدیث باب کی دوسری سند: وقد روی عن ابراہیم التیمی عن عائشة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبلها ولم يتوضأ وهذا لا یصح ایضاً ولا نعرف لابراہیم التیمی سماعاً من عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ کلام سامنے رکھ کر اگلی بات سمجھ میں آئے گی۔ از مترجم) تو یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن یہ بات ہمارے لئے مضرب بھی نہیں کیونکہ دوسری روایت میں یہ سند

(ما بقیہ گذشتہ صفحہ) زلیطی نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے دوسرے مقام پر فرمایا کہ اس میں شک نہیں کہ حبیب نے عروہ سے سنا ہے اچھی۔ اور بیہقی کا میلان اس طرف ہے کہ یہ عروۃ المرزنی ہیں اور اس کو دیگر علماء نے بالجزم ذکر فرمایا ہے اسی وجہ سے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ترمذی کے کلام کی تفسیر عروۃ المرزنی کے ساتھ کی ہے۔

ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کونسا عروہ مراد لیا ہے؟

لیکن میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا میلان اس طرف ہے کہ یہ عروۃ بن الزبیر ہیں اسی وجہ سے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا کہ حبیب کا سماع عروہ (یعنی ابن الزبیر) سے نہیں کیونکہ عروۃ المرزنی سے حبیب کی ملاقات ناقابل انکار ہے بلکہ وہاں پر یہ علت بیان کرتے ہیں کہ یہ عروۃ المرزنی مجہول ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدیث دونوں عروہ سے مروی ہے۔ شوکانی فرماتے ہیں: اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ نے ابن الزبیر کے واسطے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے نیز ابوداؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث کو مرزنی کے طریق سے بھی نقل کیا ہے۔ ان ائمہ کے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے حالانکہ جمہور کے یہاں حدیث کا مرسل ہونا قابل جرح بات نہیں خصوصاً جبکہ روایات کثیرہ اس کی متابعات میں موجود ہیں۔

(۱) صاحب بذل نے سات وجوہ سے ثابت کیا ہے کہ یہ عروۃ بن الزبیر ہیں اور یہی ظاہر بھی ہے اس میں کوئی شک بھی نہیں خصوصاً جبکہ ابن ماجہ، دارقطنی، مسند احمد، مسند ابی حنیفہ، ابن ابی شیبہ وغیرہ میں صحیح سند کے ساتھ عروۃ بن الزبیر کی تصریح موجود ہے اور ائمہ حدیث نے اس کا اقرار بھی کیا ہے جیسا کہ زلیطی اور حافظ وغیرہ نے ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے۔

(۲) نیز اس حدیث کے بہت سے متابعات ہیں جس کی تفصیل زلیطی اور سعایہ وغیرہ میں موجود ہے۔

(۳) ابن عبدالبر فرماتے ہیں: ابراہیم التیمی ثقہ راویوں میں سے ہیں اور ان کی مراسیل حجت ہیں اور اس حدیث کے حسن ہونے کے لئے نسائی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول کافی ہے جو انہوں نے اس سند مذکور سے حدیث کو نقل کر کے فرمایا تھا کہ اس باب میں اس سے احسن کوئی روایت موجود نہیں اگرچہ یہ روایت مرسل ہے کذا فی السعایہ۔ قلت: ابراہیم کے والد یزید بن شریک ہیں جو صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں ائمہ جرح و تعدیل کی ایک جماعت نے ان کی توثیق بھی کی ہے جیسا کہ تہذیب میں ہے۔

موصول ہے جیسا کہ دارقطنی وغیرہ نے اسے عن ابراہیم التیمی عن ابیہ کی سند سے نقل کیا تو معلوم ہوا کہ جس سند میں واسطہ کا ذکر نہیں کیا تو اس میں دوسرے موقع پر واسطہ کے وجود پر اعتماد کرتے ہوئے عن ابیہ کے واسطے کو حذف کر دیا گیا لہذا اس روایت کے منقطع ہونے میں کوئی اشکال نہیں جبکہ دوسری سند سے اس کا متصل ہونا معلوم ہو گیا۔

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ الْقِيءِ وَالرُّعَافِ

☆ حدثنا ابو غبیلۃ بن ابی السَّفَرِ، وهو احمد بن عبد الله الهمداني الكوفي واسحق بن منصور، قال ابو غبیلۃ، حدثنا، وقال اسحق: اخبرنا عبد الصمد بن عبد الوارث حدثني عن حُسين المعلم عن يحيى بن ابی كثير قال: حدثني عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي عن يعيش بن الوليد المخزومي عن ابیہ عن معدان بن ابی طلحة عن ابی الدرداء: أن رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم قاء فتوضأ، فلقيت ثوبان في مسجد دمشق، فذكرت ذلك له، فقال: صدق، أنا صببت له وضوءه.

قال ابو عيسى: وقال اسحق بن منصور: معدان بن طلحة. قال ابو عيسى: وابن ابی طلحة أصح. قال ابو عيسى: وقد رأى غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم من التابعين: الوضوء من القيء والرُعاف. وهو قول سُفيان الثوري وابن المبارك واحمد واسحق. وقال بعض اهل العلم: ليس في القيء والرُعاف وضوء. وهو قول مالك والشافعي.

وقد جَوَّدَ حُسينُ المُعَلِّمُ هذا الحديث.

وحديث حسين اصح شيء في هذا الباب. وروى مُعَمَّرٌ هذا الحديث عن يحيى بن ابی كثير فأخطأ فيه، فقال: عن يعيش بن الوليد عن خالد بن معدان عن ابی الدرداء ولم يذكر فيه الأوزاعي وقال: عن خالد بن معدان وإنما هو معدان بن ابی طلحة.

باب ہے قے اور تکسیر پھوٹ جانے کی صورت میں وضو کرنے کا بیان

ابودرداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے قے کی اور وضو کیا میں نے دمشق کی مسجد میں حضرت ثوبانؓ سے ملاقات کی اور ان سے اس (حدیث) کا ذکر کیا تو انہوں نے کہا ابودرداء نے سچ فرمایا میں نے ہی تو حضور ﷺ کے وضو کے پانی کو آپ کے اعضاء پر بہایا تھا۔ (حدیث باب حنفیہ کا مستدل ہے)

قال اسحق بن منصور: اسحق بن منصور نے معدان بن طلحہ فرمایا

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ (نہیں) معدان بن ابی طلحہ زیادہ صحیح ہے

قال ابو یسئیل: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور ان کے علاوہ دیگر تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے کہ قی اور نکیر کے پھوٹ جانے کی صورت میں وضو واجب ہوتا ہے اور یہ سفیان ثوری اور ابن مبارک اور احمد، اسحاق کا مذہب ہے۔ بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ قی اور نکیر پھوٹنے سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب اور حسین المعلم نے اس حدیث کو سند جید کے ساتھ ذکر کیا اور حسین کی حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہے۔ اور معمر نے اس حدیث کو یحییٰ بن ابی کثیر سے نقل کیا تو غلطی کی پس (معمر نے) کہا عن یعیش بن الولید عن خالد بن معدان عن ابی الدرداء اور (اس میں معمر نے دو غلطیاں کیں پہلی غلطی یہ کہ) (اوزاعی کا واسطہ ذکر نہیں کیا) (یعیش سے پہلے) اور (دوسری غلطی) خالد بن معدان کہا حالانکہ اس کا نام تو معدان بن ابی طلحہ ہے۔

﴿تشریح﴾

ترجمة الباب میں قی اور رعا ف دو امور مذکور ہیں اور ما فی الباب میں صرف قی کے ناقض ہونے کا ذکر ہے:

(مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قی کے متعلق حدیث ذکر کی ہے لیکن حدیث رعا ف ذکر نہیں کی اس کی وجہ یہ ہے کہ۔ از مترجم) سبیلین کے علاوہ نجاست کا خروج ناقض وضوء ہے اس مذہب کے قائلین کے یہاں وہ شے خارج نجس عام ہے چاہے قی اور رعا ف ہو یا اور کچھ ہو..... تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے نکیر کی حدیث ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ قی اور نکیر کے حکم میں فرق کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں کیونکہ جن ائمہ کے یہاں قی ناقض وضوء ہے (۱) تو ان کے یہاں نکیر بھی ناقض وضوء ہے اور جن ائمہ کے یہاں قی ناقض نہیں تو نکیر بھی ناقض نہیں ہے تو حدیث باب سے قی کی وجہ سے نقض وضوء کو ثابت کرنے سے دوسری تمام اشیاء سے وضوء کو ثابت ہو جائے گا اور قی سے وضوء ٹوٹنے سے دوسری اشیاء سے بھی نفی ہو جائے گی۔

(۱) قی اور نکیر کے ناقض وضوء ہونے کے متعلق ائمہ اربعہ کے مذاہب اور دلائل:

قلت: ائمہ کے یہاں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ حنابلہ کے یہاں قی فاحش اور زیادہ خون (دم فاحش) ناقض وضوء ہے اس کی تصریح ابن قدامہ نے کی ہے اور یہ حنابلہ سے ایک ہی روایت ہے نیز یہ قول ابن عباس، ابن عمر رضی اللہ عنہم سعید بن المسیب، عطاء، قتادہ، ثوری، ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے مروی ہے۔ امام مالک، شافعی، ابن المذہر رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ اس سے وضوء کے لزوم کے قائل نہیں، کذا فی الاوجز۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: ہماری دلیل: ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قی فرمائی پس وضوء فرمایا۔ ثوبان فرماتے ہیں انہوں نے سچ نقل کیا ہے، میں نے ہی تو اس واقعہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اعضاء وضوء پر پانی ڈالا تھا رواہ الاثرم والترمذی نیز امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے پوچھا گیا کہ حدیث ثوبان آپ کے خیال میں صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے؟ تو امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے نعم میں جواب دیا۔ خلال نے اپنی سند کے ساتھ عن ابن جریج عن ابیہ مرفوعاً نقل کیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو قی آئے تو وہ وضوء کرے۔ ابن جریج کہتے ہیں: ابن ابی ملیکہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مرفوعاً ہی طرح نقل کیا ہے نیز ہم نے جن صحابہ کا نام لیا ہے ان تمام کا یہی مذہب تھا اور ہمارے علم میں نہیں کہ ان کے زمانے میں ان کا کوئی مخالف بھی ہو تو یہ اجتماعی مسئلہ ہو گیا۔ ابھی مختصراً

حدیث باب سے وجہ استدلال:

پھر حدیث میں قضاء فتو ضامیں فاء تعقیب پر دلالت کر رہا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قے وضو کی علت ہے کیونکہ وضو کا ترتیب قے پر ایسا ہے جیسا کہ جزاء کا ترتیب شرط پر، رہا قے کو منہ بھر قے کیساتھ متعید کرنا (کہ منہ بھر کر قے وضو توڑتی ہے۔ از مترجم) یہ اس لئے ہے کہ نجاست کا تحقق ہو جائے کیونکہ یہ منہ بھر کر آنے والی قے معدہ کی گہرائی سے اٹھتی ہے جو کہ محل نجاست ہے اگر منہ بھر سے کم قے ہو^۱ تو وہ معدہ سے نہیں آتی۔

نیز دوسری روایات میں منہ بھر کی قید ہے کیونکہ روایات اس مسئلہ میں مختلف ہیں بعض روایات دلالت کرتی ہیں کہ قے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور دوسری بعض روایات نفی کرتی ہیں ان میں تطبیق اسی طرح ہوگی^(۲) کہ پہلی روایت کو قے کثیر پر محمول کہہ اجائے (اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا) اور دوسری روایت کو قے قلیل پر (اس صورت میں وضو نہ ٹوٹے گا) نیز حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فرمان میں تو نواقض وضو میں سے ایک ناقض ”منہ بھر کر قے“^(۳) ہونے کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔

قال ابو عیسیٰ کی تشریح:

وقد جود حسین المعلم الخ یعنی انہوں نے اس حدیث کی عمدہ سند ذکر کی ہے۔

وروی معمر هذا الحديث الخ اس سند کے اندر دو غلطیاں بلکہ تین غلطیاں ہیں:

۱۔ اوزاعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا عدم ذکر کیونکہ معمر نے یحییٰ ابن کثیر کے بعد یحیش ابن ولید کو ذکر کیا ہے (حالانکہ ان دونوں کے درمیان اوزاعی کا واسطہ ہے۔ از مترجم)

۲۔ معدان ابن ابی طلحہ کی جگہ خالد بن معدان کو ذکر کیا ہے (حالانکہ راوی کا صحیح نام معدان بن ابی طلحہ ہے۔ از مترجم)

۳۔ یحیش اور معدان کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ حذف کر دیا گیا۔

(۱) ابن قدامہ فرماتے ہیں دارقطنی نے اپنی سند کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ ایک دو قطرہ خون نکلنے سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ اتھنی قلت: صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

(۲) صاحب ہدایہ نے اسی طرح دونوں احادیث میں تطبیق دی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں جب احادیث میں تعارض ہو گیا تو امام شافعی کی روایت کردہ حدیث کو قے قلیل پر محمول کریں گے اور امام زفر کی روایت کردہ حدیث کو قے کثیر پر محمول کریں گے۔

(۳) صاحب ہدایہ نے اس کو ذکر فرمایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نواقض وضو شمار کر رہے تھے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا اس میں ایک ناقض وضو قے ہے جو منہ بھر کر ہو۔ زیلی نے اس حدیث کو غریب کہا ہے پھر زیلی فرماتے ہیں کہ تنہی نے غلافیات میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی نقل کیا ہے: وضو سات اشیاء کی وجہ سے دوبارہ کیا جائے گا ان میں منہ بھر کر قے کو بھی شمار فرمایا پھر (تنہی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس کی سند میں سہل بن عثمان اور جارد بن یزید دونوں ضعیف راوی ہیں۔ اتھنی)۔

بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيْدِ

☆ حدثنا هناد بن شريك عن ابي فزارة عن ابي زيد عن عبد الله بن مسعود قال: سألني النبي صلى الله عليه وسلم: مَالِي إِذَا وَتَيْتُكَ؟ فَقُلْتُ: نَبِيْدٌ. فَقَالَ: تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُوْرٌ. قَالَ: فَتَوَضَّأَ مِنْهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَأَتَمَّارُوِي هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ أَبِي زَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

و ابو زيد رجلٌ مَجْهُوْلٌ عند اهل الحديث ، لَا يُعْرَفُ لَهُ رِوَايَةٌ غَيْرُ هَذَا الْحَدِيثِ .
وقد رآى بعض اهل العلم الوضوء بالنبيد، منهم: سفيان الثوري وغيره. وقال بعض اهل العلم: لَا يَتَوَضَّأُ بِالنَّبِيْدِ، وهو قول الشافعي واحمد واسحق. وقال اسحق: إِنْ اِبْتَلَى رَجُلٌ بِهَذَا فَتَوَضَّأَ بِالنَّبِيْدِ وَتَيَمَّمَ أَحَبُّ إِلَيَّ.

قال ابو عيسى: وَقَوْلُ مَنْ يَقُولُ لَا يَتَوَضَّأُ بِالنَّبِيْدِ أَقْرَبُ إِلَى الْكِتَابِ وَأَشْيَءٌ، لَانِ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا.

باب ہے نبید سے وضو کرنے کے بیان میں

عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے مجھ سے دریافت فرمایا کہ تمہارے برتن میں کیا چیز ہے؟ میں نے عرض کیا نبید ہے تو فرمایا بہترین کھجور ہے اور پاک پانی ہے۔ ابن مسعود فرماتے ہیں کہ پھر آپ ﷺ نے اس سے وضو فرمایا۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو عن ابی زید عن عبد اللہ عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کیا گیا ہے اور ابو زید محدثین کے یہاں رجل مجہول ہے۔ اور ہم ابو زید کی اس حدیث کے علاوہ کوئی حدیث نہیں پہچانتے۔ اور بعض اہل علم وضو بالنبیذ کے قائل ہیں جن میں سفيان ثوري وغیرہ ہیں اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ نبید سے وضو کرنا جائز نہیں اور یہ امام شافعی، احمد، اسحق کا مذہب ہے۔ اور امام اسحق نے کہا کہ اگر کوئی آدمی پانی نہ پائے تو نبید سے وضو کرے اور پھر تیمم کر لے (یعنی وضو کے ساتھ تیمم بھی کرنا) یہ مجھے زیادہ پسند ہے۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی نے فرمایا کہ جو ائمہ وضو بالنبیذ کے قائل نہیں ان کا قول کتاب اللہ کے زیادہ قریب ہے۔ اور زیادہ بہتر ہے کیونکہ اللہ رب العزت نے فرمایا جب پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ (اس آیت میں اللہ پاک نے نبید کا ذکر نہیں فرمایا)

﴿تشریح﴾

نبیذ کی چند قسمیں ہیں (۱) نمبر ۱: کھجور کا کچا پانی جسے پکایا نہ گیا ہو اسی پانی میں کھجوریں بھگو دی جائیں (ایسے پانی کو جس میں کھجوریں بھگو دی جائیں اور اسے پکایا نہ جائے نفع التمر کہتے ہیں۔ از مترجم) اس سے وضو کے جائز ہونے میں اختلاف نہیں ہے۔ اگرچہ غافین اس سے وضو کے جواز کو تسلیم نہیں کرتے حالانکہ احادیث اس مسئلہ میں کثرت سے دراد ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”تمرة طيبة وماء طهور“ یہ حدیث بہرے فحش کو بھی بلند آواز سے یہ پیغام سنارہی ہے کہ پاک چیز کا پانی میں مل جانا پانی سے مطہر ہونے کے وصف کو نہیں نکالتا چاہے یہ چیز ایسی ہو جس سے نظافت حاصل کی جاتی ہو (جیسے صابن، عطری) یا نہیں۔ اختلاف تو دوسری قسم میں ہے جس کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے اور وہ دوسری قسم کھجور کا وہ پانی ہے جسے پکالیا گیا ہو اور وہ نشہ کی حد تک نہ پہنچا ہو لیکن میٹھا ہو۔ نبیذ کی تیسری قسم وہ پانی ہے جو کہ نشہ آور ہو جائے تو اس سے بھی ہمارے ہاں وضو جائز نہیں ہے پس ہم

(۱) نبیذ کی اقسام اور مختلف فیہ نبیذ کی تعیین:

علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب پانی میں چند کھجوریں ڈال دی جائیں یہاں تک کہ پانی میٹھا ہو جائے اور سیال ہو نہ وہ پانی پکایا گیا ہو نہ اس میں نشہ ہو۔ پس اگر پانی میں مضاس نہ آئے تو اس پانی سے وضو کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور اگر پانی میں نشہ پیدا ہو جائے تو بالاتفاق اس پانی سے وضو جائز نہیں اور اگر ایسے پانی کو پکالیا جائے تو صحیح قول کے مطابق اس سے وضو جائز نہیں جیسا کہ مبسوط میں ہے دوسری روایت میں جواز کو ترجیح دی ہے ابھی۔

پس اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ نبیذ کی چار قسمیں ہیں اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ذکر کردہ ان اقسام میں سے یہ آخری قسم جو مختلف فیہ ہے مراد لی ہے (اس قسم میں صاحب مبسوط اور ان کے علاوہ دوسرے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے) اس کی وضاحت یہ ہے کہ پانی میں جب چند کھجوریں ڈال دی جائیں یہاں تک کہ پانی میٹھا ہو جائے، پانی سیال ہو اسے پکایا نہ گیا ہو تو اس پانی سے ہمارے یہاں مطلقاً وضو جائز ہے چاہے دوسرا پانی موجود ہو یا نہ ہو۔ جمہور کے یہاں اس سے وضو ناجائز ہے۔ اس مسئلہ میں ہمارے مذہب میں کوئی اختلاف نہیں جمہور اس مسئلہ میں اختلاف کرتے ہیں اور یہ مسئلہ اس مسئلہ کی طرح ہے کہ پانی میں جب کوئی پاک شے ڈال دی جائے جمہور کے ہاں ایسے پانی سے طہارت جائز نہیں اسی وجہ سے جن روایات میں میت کو پانی اور ہیری کے چوں کے ساتھ غسل دینے کا ذکر ہے اور استغفار کے غسل کے پانی میں نمک ملانے کا ذکر ہے اور کافر کے مسلمان ہونے کے بعد غسل اسلام میں پانی اور ہیری کے چوں کے ساتھ غسل کا ذکر ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے سر کو عطری کے ساتھ دھونا اور اسی پر اکتفا کرنے کا ذکر ہے اس طرح کی دیگر بہت سی روایات میں جن میں یہ حضرات تاویل کرتے ہیں حنفیہ ان احادیث اور اس جیسی دوسری احادیث کی وجہ سے ایسے پانی سے طہارت کے جواز کے قائل ہیں اور اسی مسئلہ کے متعلق حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں دوسرا مسئلہ جو احتاف کے درمیان بھی مختلف فیہ ہے وہ نبیذ کا مسئلہ ہے جس کے متعلق حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ اختلاف تو نبیذ کی قسم ثانی میں ہے اور اس کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے، علامہ یعنی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن بطال سے نقل کیا ہے کہ وضو ہائید کے متعلق ائمہ کا اختلاف ہے امام مالک، شافعی، احمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس نبیذ سے وضو جائز نہیں چاہے نبیذ کچا پانی ہو یا آگ پر پکا گیا ہو، دوسرا پانی موجود ہو یا نہ ہو پانی میں کھجور ڈالی گئی ہو یا کوئی اور شے تمام صورتوں میں اس نبیذ سے وضو ناجائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دوسرے پانی کی موجودگی میں ایسے پانی سے وضو جائز نہیں جب دوسرا پانی موجود نہ ہو تو صرف اس پانی سے جس میں کھجوریں ڈال کر پکایا گیا ہو، وضو جائز ہے حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ نبیذ سے وضو جائز ہے، اور اسی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں تمام نبیذوں سے وضو جائز ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ نبیذ تھر سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، مگر مرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں نبیذ سے وضو ایسے آدمی کے لئے جائز ہے جو پانی نہ پائے اور امام اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں میٹھی نبیذ مجھے بڑی پسندیدہ ہے تیمم کرنے سے (یعنی نبیذ سے وضو کرنا چاہئے) اور دونوں کا جمع کرنا میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے۔ اتھی

کہتے ہیں چونکہ نبیذ کا اطلاق نفع (وہ پانی جس میں کھجوریں بھگو کر شربت تیار کیا جائے ۸۴۴ مصباح اللغات) پر بھی ہوتا ہے (لہذا حدیث میں تیسری قسم مراد نہیں بلکہ نبیذ سے پہلی دو قسموں میں سے کوئی ایک قسم مراد ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما جیسے بلند پایہ فقیہ کے یہ شایان شان نہیں کہ وہ برتن میں نشہ آور اور حرام شے رکھیں خصوصاً جبکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا مقصد ہی یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو پئیں گے پس انہوں نے اس وقت جو میسر نبیذ تھی اسے لیا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ پانی جس میں کھجوریں ڈالنے کے سبب مٹھاں ہو ایسی نبیذ بہت پسند تھی پس قسم ثانی کے اثبات کی ضرورت باقی رہ گئی جس پانی کو اتنا پکایا جائے کہ اس میں کچھ تغیر ہو جائے مگر نشہ کی حد تک نہ پہنچے تو اس پانی سے وضو کرنا جو ماء مطلق نہیں رہا۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب:

اللہ تعالیٰ کے فرمان: ”فلم تجدوا ماء“ کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے اس سے وضو جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ ماء مطلق نہیں رہا اور آیت میں ماء مطلق کا ذکر ہے لیکن آپ ﷺ کا فعل اس آیت کی تفسیر ہے کہ نبیذ کا پانی بھی ماء مطلق کے ساتھ ملحق ہے اور یہاں پر نص (اس حدیث نبیذ۔ از مترجم) کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

حنفیہ کا استدلال جامع ترمذی کی روایت سے ہے:

اور اس نبیذ سے وضو کیسے جائز نہ ہو جبکہ اس حدیث کی صحت کا^(۱) امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب التفسیر میں اقرار کیا ہے^(۲)۔
 خصم کی دلیل اور اس کا جواب:

رہا خصم کا یہ قول کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لیلة الجن میں نہیں تھے جسکی دلیل خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ آپ کے ساتھ لیلة الجن میں ہم میں سے کوئی بھی نہیں تھا^(۳)۔ اس کا جواب یہ ہے^(۴) کہ لیلة الجن

(۱) یہ حدیث صحیح کیونکہ نہ ہو جبکہ اس حدیث کو چودہ تابعین ابو زید کی طرح نقل کرتے ہیں جس کی تفصیل یعنی نے شرح بخاری میں کی ہے اور ان کے اتباع میں اس کو صاحب بذل نے نقل کیا ہے۔

(۲) قلت: جس حدیث کی صحت کا امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب التفسیر میں اقرار کیا ہے وہ حدیث ہے جس میں ”اغتیل واستطیر“ کے الفاظ ہیں اور جس حدیث میں اس کا ذکر ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اس روایت کو کتاب التفسیر سے پہلے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے اور اس پر ”هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه“ کا حکم لگایا ہے۔

(۳) ابن رسلان فرماتے ہیں: ابن سماعی نے ابن مدینی کے بارے میں نقل کیا ہے کہ علی بن المدینی نے بارہ سندیں نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ لیلة الجن میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ اتنی

(۴) یعنی نے شرح بخاری میں یہ دونوں جوابات بالجزء نقل کئے ہیں جبکہ بیہقی اور حافظ نے صرف دوسرے جواب پر اکتفاء کیا ہے نیز تیسرا جواب یہ بھی ہے کہ مثبت ثانی پر مقدم ہوا کرتا ہے اور ابن قتیبہ نے (چوتھا جواب دیا کہ) اس کا معنی یہ بتلایا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فرمان کا یہ مطلب ہے کہ میرے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کوئی نہ تھا۔ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بذل میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنات کی تعلیم کے لئے جانے کا واقعہ چھ دفعہ پیش آیا تو ممکن ہے بعض واقعات میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی معیت کا شرف حاصل ہوا ہو اور بعض میں نہیں نیز امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہونے کا ذکر بعض احادیث میں کیا ہے اور اس کو صحیح بھی قرار دیا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

متعدد بار ہوئی ہے تو ان واقعات میں سے ایک واقعہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ ہونے کے انکار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے واقعہ میں بھی ابن مسعود رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہ ہوں یا یہ تاویل ہوگی کہ ہم میں سے کوئی بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اُس خاص جگہ میں نہیں تھا جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کو خاص احکامات سکھلائے تھے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو الگ سے بٹھایا تھا اور ان کے ارد گرد دائرہ کھینچا اور ان کو اس دائرہ سے نکلنے سے منع کر دیا تھا جیسا کہ دیگر احادیث میں اس کی تصریح ہے۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اعتراضات اور ان کے جوابات:

قولہ: ابو زید ر جل مجهول

یہ قول بغیر سند کے ہے اور بغیر کسی دلیل کے ہے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اور نہ ہی اس بات کو تسلیم کرنا ضروری ہے نیز مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس راوی کو نہ جاننا اس راوی کو مشہور اور معلوم اور معروف شخصیت ہونے سے غریب اور مجہول شخص کی طرف منتقل نہیں کرتا اور یہ دعویٰ کیسے ممکن ہو حالانکہ ابو زید سے تو ایک جماعت نے ^(۱) احادیث کو نقل کیا ہے۔

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

لیلة الجن چھ دفعہ ہوئی ہے اس میں تین راتوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے:

قلت: سعایہ میں آ کام المرجان اور اس کی تلخیص لفظ المرجان سے ان مواضع سے کہ اس طرح ذکر کیا ہے: نمبر ۱: وہ رات جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ چہ گویاں کی جارہی تھیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ناگہانی آفت کا شکار ہو گئے یا نامعلوم مخلوق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو آ کر اغوا کر کے لے گئی یہ مکہ کا واقعہ ہے اس میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت کا شرف حاصل نہ تھا جیسا کہ مسلم کی روایت اور ترمذی میں سورۃ الاحقاف کی تفسیر میں ہے وغیرہا۔ نمبر ۲: یہ واقعہ مکہ میں حنن نامی پہاڑ پر ہوا۔ نمبر ۳: مکہ کے بالائی علاقہ میں یہ واقعہ پیش آیا اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہاڑوں میں غائب ہو گئے تھے۔ نمبر ۴: یہ واقعہ مدینہ منورہ میں ہوا الحج الفرقہ نامی مقام پر ان تین راتوں میں ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شرف معیت حاصل رہی۔ نمبر ۵: یہ واقعہ مدینہ منورہ سے باہر پیش آیا اس میں زبیر بن العوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو شرف معیت حاصل تھی۔ نمبر ۶: یہ واقعہ ایک سفر میں پیش آیا اس میں بلال بن الحارث رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو شرف معیت حاصل تھی۔ اچھی

(۱) ابن العربی فرماتے ہیں کہ ابو زید مولیٰ عمرو بن حریت ہیں ان سے راشد بن کیسان العنسی اور ابو روق روایت کرتے ہیں اس طرح ابو زید مجہول ہونے سے نقل جاتے ہیں لیکن یہ اپنی کنیت کے ساتھ ہی معروف ہیں لہذا ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد شاید یہ ہو کہ ان کا نام نامعلوم ہے تو نام کا معلوم نہ ہونا نقصان دہ نہیں کیونکہ راویوں کی ایک جماعت اپنے ناموں سے نہیں کہتوں سے پہچانی جاتی ہے قالہ العنسی۔ بذل میں بدائع سے نقل کیا ہے کہ ابو زید مولیٰ عمرو بن حریت ہے تو یہی نفسہ معروف شخص ہے اور اس کا آقا بھی معروف ہے تو اس کی عدالت کی جہالت کی وجہ سے روایت میں طعن نہیں ہو سکتا۔ صاحب سعایہ نے یہ جواب دیا ہے کہ ان کی جہالت اس حدیث کے ثبوت میں قاصر نہیں بن سکتی کیونکہ ان کے متابعات موجود ہیں تابعین کی ایک جماعت نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کی متابعت کی ہے اچھی قلت: یہ بات گزر چکی کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت چودہ طرق سے مروی ہے۔

از مترجم: حافظ نے راشد بن کیسان العنسی کو اسماء کے تحت ذکر کیا ہے ان کی نیت ابو زید کا لکھنا تھی، یہ حضرت انس اور ابو زید مولیٰ عمرو بن حریت سے نقل کرتے ہیں اور یہ راشد راوی ثقہ ہے۔ حافظ نے ابو زید کو لا یعرفہ اہل العلم فرمایا ہے۔ ۳/۲۲۷ اور ابو زید کا تذکرہ اسماء کے بجائے کئی میں کیا ہے۔ تہذیب الحدیث: ۱۰۲/۱۱۲ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں کہ (دستق۔ ابو زید) المسخرومی مولیٰ عمرو بن حریت، مروی عن ابی مسعود فی الموضوع بالنسب لیلۃ الجن پھر مفصلاً ابو زید کے مجہول ہونے پر اتفاق ذکر کیا ہے۔

قال ابو عیسیٰ و قول من قال الخ:

یہ بات بظاہر قابل قبول ہے لیکن جب حدیث صحیح سے یہ ثابت ہو گیا کہ بنیذ ماء مطلق کے ساتھ ملحق ہے تو حنفیہ کا قول اشبه بکتاب اللہ تعالیٰ ہو گا نیز اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے ساتھ زیادہ موافقت بھی ہے۔

باب المضمضة من اللبن

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَرِبَ لَبَنًا فَدَعَا بِمَاءٍ فَمَضْمَضَ ، وَقَالَ: إِنَّ لَهُ دَسْمًا .
قال وفي الباب عن سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ ، وَأُمِّ سَلَمَةَ قَالَ أَبُو عِيسَى: وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ . وَقَدْ رَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ الْمَضْمُضَةَ مِنَ اللَّبَنِ وَهَذَا عِنْدَنَا عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ وَلَمْ يَرِ بَعْضُهُمُ الْمَضْمُضَةَ مِنَ اللَّبَنِ .

باب ہے دودھ پی کر کھنی کرنے کا بیان

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے دودھ پیا پس آپ نے پانی منگوایا اور آپ نے کھنی فرمائی اور فرمایا کہ اس میں ایک چکناٹ ہوتی ہے۔

وفی الباب: باب میں سہل بن سعد اور ام سلمہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بعض اہل علم دودھ پینے کی صورت میں کھنی کرنے کے قائل ہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ استحباب پر محمول ہے۔ بعض اہل علم دودھ پی کر کھنی کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے

﴿تشریح﴾

اس دودھ میں چکناٹ ہوتی ہے (۱) جس کا ذائقہ منہ میں رہ جاتا ہے اس لئے دودھ پینے کے بعد کھنی کرنا مستحب ہے تاکہ نمازی

(۱) ابن العربیؒ فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند صحاح کی کتابوں میں متعدد طرق سے مروی ہے اور لفظ دسم لغت میں کھانے کے اجزاء میں سے جو اجزاء یا چربی وغیرہ انسان کے ہاتھ پر رہ جائیں جس سے بدبو پیدا ہو تو یہ ہاتھوں میں چکناٹ لگی رہنا شرعاً ناپسندیدہ ہے کیونکہ صفائی شرعاً پسندیدہ امر ہے، اسی وجہ سے علماء نے صفائی کو مستحب فرمایا ہے نہ کہ واجب الا یہ کہ کام کاج یا مسلسل پرانگندگی کی وجہ سے بدبو غالب ہو جائے تو اس کا ازالہ ضروری ہو جائے گا اور بدبو کی وجہ سے جماعت سے ٹکنا فرض ہوگا جیسا کہ بسن اور پیاز کھا کر انسان کو لوگوں کے حلقوں اور مساجد میں حاضری سے منع کیا جاتا ہے تاکہ ملائکہ اور اللہ تعالیٰ کے گھر کے زائرین (نمازی) اور حاضرین مجلس کو تکلیف نہ ہو انہی۔

قلت: ابن ماجہ وغیرہ میں وضو کا حکم بھی وارد ہوا ہے۔ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اس امر کے استحبابی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما راوی حدیث سے نقل کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے دودھ پی کر کھنی فرمائی پھر ارشاد فرمایا کہ اگر میں کھنی نہ بھی کرتا تو بھی مجھے کوئی پرواہ نہ تھی نیز ابوداؤد میں سند حسن کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نقل کیا گیا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کادل نماز میں کسی دوسری طرف متوجہ نہ ہو (چکناہٹ کی وجہ سے پریشانی اور گھبراہٹ نہ ہو۔ از مترجم) اسی طرح ہر وہ شی جس میں چپک اور چکناہٹ ہو (اس کا بھی یہی حکم ہے)
قال ابو عیسیٰ کی تشریح:

مصنف کا قول: ”هذا عندنا على الاستحباب“ اور یہ قول: ”لم يربعضهم المضمض من اللبن“ یہ دونوں عباراتیں ایک ہی مذہب کا بیان ہے^(۱) یہ دو الگ الگ مذہب نہیں ہیں جیسا کہ عبارت کے ظاہر سے وہم ہو رہا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بعض ائمہ نے دودھ پی کر کلی کرنے کے استحباب کی تصریح کی تھی تو ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف استحباب کی نسبت کر دی اور بعض ائمہ کے کلام میں دودھ پی کر کلی کرنے کے مستحب وغیر مستحب کی کوئی تصریح نہ تھی تو ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف یہ نسبت کی کہ ان کی رائے میں مضمضہ کا حکم نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان سے اس مسئلہ میں کوئی روایت منقول نہیں یہ مطلب نہیں کہ ان کے نزدیک دودھ پی کر کلی کرنا جائز ہی نہیں۔

(باقیہ حاشیہ) کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرما کر نہ ہی کلی کی اور نہ ہی وضو فرمایا: ابن شاپین نے تعجب خیز کارنامہ انجام دیا کہ حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ (سنن ابوداؤد والی) کو حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کے لئے ناخ قرار دیا حالانکہ انہوں نے وجوب کے قائل کو ذکر ہی نہ کیا کہ صحیح کی حدیث کی احتیاج ہو۔ اتھی
(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے یہ ہے کہ چونکہ مذاہب کے ناقلین حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ اور عینی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہا مخصوصا اس باب میں صرف استحباب ہی کا قول ذکر کرتے ہیں اور اس میں اختلاف کی نفی کرتے ہیں تو یہاں ایک ہی مذہب کا بیان ہے اور ابھی حافظ کا کلام گزرا کہ انہوں نے ابن شاپین پر رد کیا ہے کہ انہوں نے وجوب کے قائل کو ذکر ہی نہ کیا۔ مقصداً ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ:

لیکن میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مقصد باب میں اختلاف مذاہب کا بتلانا ہے شاید کہ انہوں نے تین مذہب در نہ کم از کم دو مذہب تو ذکر کیے ہی ہیں۔ نمبر: دودھ پی کر وضو واجب ہے اس مذہب کی طرف اپنے قول: ”وقدرای بعض اهل العلم“ سے اشارہ کیا ہے اور سلف کے بعض آثار جن کی تخریج ابن ابی شیبہ نے لفظ امر کے ساتھ کی ہے اسی طرف اشارہ کرتے ہیں اور ابن ابی شیبہ نے ابو سعید سے نقل کیا ہے وضو صرف دودھ پینے سے لازم ہوتا ہے کیونکہ وہ گندگی اور خون کے درمیان سے نکلتا ہے اور ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث مرفوع لا وضو الا من اللبن بھی نقل کی ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے یہی جمہور کا مذہب ہے اور تیسرا مذہب وضو من اللبن کے عدم استحباب کا ہے جس کی طرف ابن ابی شیبہ نے اپنے ”باب من كان لا يتوضا ولا بمضمض“ سے اشارہ کیا ہے اس میں طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبد الرحمن سے دودھ پی کر وضو کرنے کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ کیا ایسے شروہ (دودھ) سے وضو واجب ہوگا (جس کے متعلق قرآن میں ہے کہ) جو پینے والوں کے لئے خوشگوار ہے ایک روایت میں ہے کہ ابو عبد الرحمن مسجد میں تھے تو ان کے پاس مدرک بن عمار دودھ لائے جسے انہوں نے نوش فرمایا۔ جس پر مدرک نے نہیں کلی کرنے کا کہا تو انہوں نے کہا کہ کس شے کی وجہ سے کلی کروں؟ ایسی شے (دودھ) کی وجہ سے جو کہ خوشگوار بھی ہے اور پاکیزہ بھی، ہاں یہاں یہی احتمال ہے جیسا کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے سمجھ میں آ رہا ہے کہ ترمذی کے قول: ”وهذا عندنا الخ اور لم يربعضهم الخ سے ایک ہی مذہب مراد ہے یعنی کلی کرنا واجب نہیں لیکن استحباب کی نفی نہیں، بہر حال مصنف کے کلام سے دودھ سمجھ میں آ رہا ہے ہیں نمبر: دودھ پی کر کلی کرنا واجب ہے۔ ۲۔ استحباب ہے امام ابوداؤد کے قائم کردہ ابواب باب الوضو من اللبن اور اس کے بعد باب الرخصة فی ذلك اسی اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

بَابُ فِي كَرَاهِيَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَيْرَ مَتَوَضِعٍ

☆ حَدَّثَنَا نَضْرُ بْنُ عَلِيٍّ وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الزُّبَيْرِيُّ عَنْ سَفِيَّانَ عَنِ الضُّحَّاكِ بْنِ عَمْرٍاءَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ رَجُلًا سَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَبُولُ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وانما يُكْرَهُ هذا عندنا اذا كان على الغائط والبول. وقد فُسِّرَ بعض اهل العلم ذلك. وهذا احسن شيء رُوِيَ في هذا الباب.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن المهاجر بن قنفذ، وعبد الله بن حنظلة، وعلقمة بن القفراء، وجابر، والبراء.

باب ہے بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینے کے مکروہ ہونے کا بیان ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور ﷺ کو سلام کہا اور آپ پیشاب فرما رہے تھے تو آپ ﷺ نے سلام کا جواب نہیں دیا۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ہمارے نزدیک سلام کا جواب دینا مکروہ اس وقت ہے کہ جب آدمی بول اور غائط میں مشغول ہو اور بعض اہل علم نے اس کی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ اور اس باب کی مرویات میں سب سے احسن یہی روایت ہے۔ باب میں مہاجر بن قنفذ، عبد اللہ بن حنظلہ، علقمہ بن القفراء، جابر، برآء سے روایات ہیں۔

﴿تشریح﴾

ترجمة الباب اور ما فی الباب میں مطابقت:

یہ ترجمہ الباب، باب کی ذکر کردہ روایت سے سمجھ میں نہیں آتا اس لئے کہ اس حدیث کا ایک ٹکڑا یہاں پر محذوف^(۱) ہے اس

(۱) حدیث باب مختصر ہے:

(کیونکہ ترمذی کی روایت میں سلام کا جواب دینا مذکور نہیں۔ از مترجم) تو جواب نہ دینے میں یہ بھی احتمال ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے جواب نہ دے سکے ہوں نیز ترجمہ الباب میں مطلقاً بے وضو سلام کا جواب مکروہ کہا ہے اور حدیث میں خاص پیشاب کی حالت میں سلام کا جواب نہ دینے کا ذکر ہے (اس طرح بھی ترجمہ الباب اور ما فی الباب کی مطابقت نہیں رہتی۔ از مترجم) جس حدیث کی طرف حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے اس کو ابو داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مسند بن ثابت عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہم نقل کیا کہ ایک شخص ایک رستہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بول یا غائط سے فارغ ہو کر نکلے تھے تو ان صحابی نے سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب مرحمت نہیں فرمایا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر) یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ شخص راستہ میں نظروں سے اوجھل ہو جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دو ہاتھ دیوار پر مارے اور ان کے ساتھ اپنے چہرے پر خیمہ فرمایا پھر دوسری ضرب لگا کر اپنی کہنیوں کا تہمت فرمایا پھر اس شخص کے سلام کا جواب مرحمت فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ مجھے جواب دینے سے صرف یہ مانع تھا کہ میں باد وضو نہیں تھا تو یہ حدیث ترجمہ الباب کو صراحتاً ثابت کر رہی ہے۔

روایات مختلفہ میں عارض اور اس کا حل:

رہا یہ اشکال کہ ایک حدیث میں مسلم علیہ وھو یبول ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے جب سلام کیا گیا تو ان میں تطہیق

سے ترجمہ واضح ہو جاتا ہے وہ بکڑا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت سے جب فارغ ہوئے تو قریب تھا کہ یہ سلام کرنے والا شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم فرما کر سلام کا جواب مرحمت فرمایا۔

سلام کا جواب واجب ہے اس کو مؤخر کیوں فرمایا:

رہی یہ بات کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب جو کہ واجب ہے اسے کیسے مؤخر فرمایا تو اس کا جواب یوں ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کرنے والے شخص کی حالت سے اور خود اپنی کیفیت سے..... یہ پہچان لیا تھا کہ اس کا جواب فوت نہیں ہوگا کیونکہ وہ صحابی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہی تھے اور جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خیال تھا کہ تیمم کرنے تک وہ صحابی نظروں سے اوجھل نہ ہونگے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت طہارت میں جواب دینا پسند فرمایا نیز (دوسرا جواب یہ ہے کہ) قضائے حاجت کرنے والے شخص کو سلام کرنے کی صورت میں جواب لازم نہیں ہوتا^(۱) تو یہ سلام کا جواب بطور احسان اور مہربانی کے ہوا اور احتیابی اشیاء میں تاخیر کرنے میں کوئی حرج نہیں اسی طرح جو شخص کھانے میں مشغول شخص کو اور قرأت قرآن میں مشغول شخص کو سلام کرے تو ان حضرات کو اس کا جواب واجب نہیں اگر یہ لوگ سلام کا جواب دے دیں تو باعث ثواب اور احسان ہوگا۔

جن عبادات کے لئے طہارت شرط نہیں ان میں پانی کی موجودگی میں بھی تیمم جائز ہے:

یہاں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ جن عبادات کے لئے طہارت شرط نہیں تو ان میں بھی مستحب یہ ہے کہ یہ عبادات طہارت کے ساتھ ادا کی جائیں اور ایسی عبادات کے لئے پانی پر قدرت کے باوجود تیمم کرنا جائز ہے۔

مسئلہ ثانیہ:

نیز یہ مسئلہ بھی یہاں سے مستنبط ہو سکتا ہے کہ ہر وہ عبادت جس میں پانی کے انتظار کی صورت میں اس کے فوت^(۲) ہونے کا

(ماہیہ حاشیہ) یہاں تک کہ قریب تھا کہ وہ شخص راستہ میں نظروں سے اوجھل ہو جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دو ہاتھ دیوار پر مارے اور ان کے ساتھ اپنے چہرے پر تیمم فرمایا پھر دوسری ضرب لگا کر اپنی کہنیوں کا تیمم فرمایا پھر اس شخص کے سلام کا جواب مرحمت فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ مجھے جواب دینے سے صرف یہ مانع تھا کہ میں بادشہ نہیں تھا تو یہ حدیث ترجمہ الباب کو صراحتاً ثابت کر رہی ہے۔

روایات مختلفہ میں تضاد اور اس کا حل:

رہا یہ اشکال کہ ایک حدیث میں مسلم علیہ وهو بیول ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ پیشاب سے فارغ ہو چکے تھے تب سلام کیا گیا تو ان میں تطہیق بالکل آسان ہے کہ یہ متعدد واقعات ہیں یا خروج من البول مجاز پر محمول ہے (کہ قریب تھا پیشاب سے فرشتہ پاستیا وهو بیول میں تاویل ہو کہ ابھی ابھی فارغ ہو کر آئے تھے راوی نے ما کان کے اعتبار سے وهو بیول کہہ دیا حالانکہ فارغ ہو چکے تھے۔ از مترجم) واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) عام فقہاء نے اس مسئلہ کی تصریح کی ہے..... ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ ایک شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیشاب فرما رہے تھے اُس نے سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم مجھے اس حالت میں دیکھو تو مجھے سلام مت کیا کرو کیونکہ اگر تم اس حالت میں مجھے سلام کرو گے تو میں جواب نہ دوں گا اس سے معلوم ہوا جیسا کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے کہ سلام کا جواب بطور احسان و زیادتی کے تھا۔

(۲) مسئلہ ثانیہ میں مذہب ائمہ:

بذل میں یعنی سے نقل کیا ہے امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ جنازہ کی نماز کے لئے بھی تیمم جائز ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اندیشہ ہو جیسا کہ نماز جنازہ اور نماز عیدین اور ان کا کوئی بدل (قضاء) بھی ممکن نہ ہو تو ایسی عبادات کے لئے بھی یتیم کرنا جائز ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْكَلْبِ

☆ حَدَّثَنَا سَوَّادُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعَنْبَرِيُّ حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَيُّوبَ يَحْدُثُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: يُغْسَلُ الْإِنَاءُ إِذَا وَلَّغَ فِيهِ الْكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ: أَوْ لَا هُنَّ، أَوْ أَخْرَاهُنَّ بِالْتَّرَابِ، وَإِذَا وَلَّغَتْ فِيهِ الْهَرَّةُ غُسْلَ مَرَّةٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَاحْمَدُ وَاسْلَخُ. وَقَدْ رُوِيَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَ هَذَا، وَلَمْ يُذَكَّرْ فِيهِ: إِذَا وَلَّغَتْ فِيهِ الْهَرَّةُ غُسْلَ مَرَّةٍ. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغْفَلٍ.

باب ہے کتے کے جھوٹے کا بیان

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ برتن کو دھویا جائے گا جب کتا اس میں منہ ڈال دے سات مرتبہ۔ پہلی مرتبہ فرمایا یا آخری مرتبہ مٹی سے دھویا جائے۔ اور جب بلی اس میں منہ ڈال دے تو بس ایک مرتبہ برتن کو دھویا جائے گا۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور امام شافعیؒ، احمدؒ، اسلمیؒ کا یہی قول ہے۔ اور اس حدیث کو متعدد طرق سے عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ کی سند سے اسی طرح نقل کیا گیا اور اس میں یہ نہیں ہے (اذا ولغت فیہ الهره) کہ جب اس میں بلی منہ ڈال دے۔ باب میں عبد اللہ بن مغفل سے روایت ہے۔

﴿تشریح﴾

کتے کے استعمال شدہ برتن دھونے کا حکم

کتے کے استعمال شدہ برتن کو پاک کرنے میں مختلف روایتیں وارد ہیں جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا حنفیہ کا مذہب کتے کے جھوٹے

(باقیہ حاشیہ) جبکہ اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوا مل کو فلیٹ اور اوزاعی کا یہی مذہب ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقیم ہونے کی حالت میں یتیم فرمایا کہ کہیں یہ سلام کا جواب فوت نہ ہو جائے اور امام مالک، شافعی اور احمد رحمہم اللہ تعالیٰ نے مقیم ہونے کی حالت میں یتیم سے منع فرمایا ہے لیکن یہ حدیث ان کے خلاف جوت ہے اتھی۔ ابن رسلان فرماتے ہیں: اس سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے استدلال کیا ہے کہ یتیم اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور یہ حدیث مالکیہ کے دو قول میں سے ایک قول کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ کے لئے یتیم جائز ہے۔ اتھی قلت: جب اس حدیث سے یہ استدلال ہو سکتا ہے کہ جس عبادت کے وقت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اور اس کا بدل بھی موجود ہو اس کے لئے یتیم جائز ہے تو ایسی عبادت جس کا بدل نہیں جیسا کہ جنازہ کی نماز..... جب اس کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو اس حدیث سے اس کے لئے یتیم کے جواز پر بطریق اولیٰ استدلال کیا جاسکتا ہے۔

برتن کو پاک کرنے میں ایسا ہی ہے جیسے کہ دوسری نجاست مغلطہ کو پاک کرنے کا طریقہ ہے ان میں کوئی فرق نہیں۔^(۱)
حدیث باب کا جواب اور مختلف احادیث میں تطبیق:

لیکن انصار مدینہ کتوں کے معاملہ میں کوئی اہتمام نہیں کرتے تھے کیونکہ انصار مدینہ اہل کتاب کے ساتھ زیادہ رہ چکے تھے اور اہل کتاب کتوں سے بچنے میں تساہل برتتے تھے لہذا شروع اسلام میں کتوں کے متعلق سختی کی گئی جیسا کہ کتوں کے قتل کے حکم سے معلوم ہوتا ہے پھر جب کتوں کا ناپاک ہونا ان کے ذہنوں میں اچھی طرح بیٹھ گیا اور ان سے اختلاط کی نفرت ان کے دلوں میں راسخ ہو گئی تو ان کتوں کی نجاست کا حکم عام نجاستوں کی طرح ہو گیا۔ اس تطبیق سے روایات مختلفہ میں تضاد ختم ہو گیا کیونکہ جن روایات میں کتوں کے جھوٹے کوسات یا آٹھ دفعہ دھونے کا ذکر ہے، ان سب روایات کا الگ الگ صحیح محمل موجود ہے^(۲) (کہ شروع اسلام میں یہ حکم تھا) تو اس طرح تین دفعہ دھونے والی روایت اور اس روایت میں تعارض نہ رہے گا اس طرح اس مسئلہ میں جو بھی روایت وارد ہے تو وہ مقام محل کے لحاظ سے حنفیہ کے نزدیک تعلیظ پر محمول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ^(۳) کے مذہب پر ان روایات کے سبب جو اشکال وارد ہوتا ہے وہ مخفی نہیں۔

کیونکہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں جب تک پانی کے اوصاف ثلاثہ میں کوئی وصف نہ بدلے پانی ناپاک نہیں ہوتا

(۱) اس طرح (مذہب حنفی میں تمام) روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جیسا کہ عنقریب آرہا ہے نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جو کہ سات دفعہ دھونے والی حدیث کے راوی ہیں ان کا فتویٰ یہ ہے کہ ایسے برتن کو تین دفعہ دھویا جائے گا ان سے اس مسئلہ میں متعدد صحیح روایات مروی ہیں جن کو امام نبوی نے ذکر کیا ہے نیز سات دفعہ دھونے والی روایات میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو بعض احناف نے سات دفعہ دھونے کو مستحب فرمایا تو اس صورت میں روایات مختلفہ میں نہ اشکال ہوگا اور نہ ہی اضطراب۔

(۲) درندہ روایات میں شدید اختلاف ہوگا کیونکہ بعض روایتوں میں سات دفعہ دھونے کا حکم ہے اور بعض روایات میں کتے کے جھوٹے برتن کو آٹھ دفعہ دھونے کا حکم ہے اور بعض روایات میں آٹھویں دفعہ برتن کو مٹی سے اور بعض روایتوں میں ساتویں دفعہ مٹی سے برتن کو صاف کرنے کا حکم ہے اور بعض روایات میں پہلی دفعہ اور بعض میں آخری دفعہ اور بعض میں مطلقاً کسی ایک دفعہ مٹی کے استعمال کا حکم ہے۔
مالکیہ کے نزدیک حدیث باب ضعیف ہے:

ابن عربی فرماتے ہیں امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کے دھونے کو ضعیف فرمایا ہے کیونکہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے مَلُؤْا مَا مَسْكَنُ عَلَیْكُمْ فرمایا یہ حدیث باب کے مقابلہ میں ہے اس آیت میں اللہ پاک نے ان شکاری کتوں کے لعاب لگنے کے باوجود شکار کو دھوئے بغیر کھانے کا حکم دیا اور یہ بات بالکل واضح ہے بعض علماء مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ضعیف اس لئے ہے کہ برتن کے دھونے کے لازم ہونے کا حکم مجھ سے بالاتر ہے کیونکہ برتن دھونے کے وجوب کا سبب موجود نہیں کیونکہ کتوں کے پالنے کی اجازت شریعت میں موجود ہے نیز حدیث باب، حدیث ہرہ (جس میں مٹی کے جھوٹے کو پاک فرمایا گیا ہے) کے معارض ہوئی بعض علماء مالکیہ نے اس حدیث کے ضعیف ہونے کی وجہ، احادیث میں اضطراب کا ہونا بتلایا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم ضعیف اس لئے ہے کہ یہ دھونے کا حکم نجاست کے ازالہ کے لئے ہے یا یہ دھونے کا حکم عبادت (امر تعبدی) کے لئے ہے یا کسی اور وجہ سے کتے کے جھوٹے کو دھونے کا حکم ہے۔

(۳) ابن قدامہ فرماتے ہیں: امام مالک، اوزاعی اور داور رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب میں کتے اور خنزیر کا جھوٹا پانی پاک ہے اس سے وضو کیا جاسکتا ہے اور چٹا بھی صحیح ہے نیز اگر یہ جانور کھانے میں منہ ڈال دیں تو وہ کھانا حرام نہیں ہوگا زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں: اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس پانی سے وضو کیا جاسکتا ہے عبدہ بن ابی لبابہ، ثوری، ابن ماسون اور ابن مسلمہ کہتے ہیں کہ ایسے پانی سے وضو بھی کیا جائے گا اور (احتیاطاً مٹی سے) حتم بھی کیا جائے۔

اور یہ بات امر بدیہی ہے کہ جب کتا ایک برتن میں سے پانی پیے اگر چہ اس برتن میں پانی زیادہ نہ ہو تب بھی اس پانی کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف نہیں بدلتا پھر مالکیہ نے اس قدر مبالغے کے ساتھ دھونے کا حکم کیوں دیا ہے؟ (یہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ پر اشکال ہے اور یہ اشکال مالکیہ کے مذہب کی ایک روایت کے مطابق ہے از مترجم) مالکیہ اس اشکال سے اس طرح چھٹکارا حاصل کرتے ہیں کہ ان احادیث میں برتنوں کو پاک کرنے اور پانی کو بہانے کا حکم وارد ہوا ہے کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے..... یہ حکم پانی کی نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ اس پانی کے استعمال سے تکلیف اور نقصان کے پہنچنے کا اندیشہ ہے اور یہ نقصان اور ضرر دوسرے تمام جانوروں میں سے صرف کتے کے ساتھ خاص ہے (یعنی اس پانی میں زہر یلا پن کتے سے منتقل ہو جاتا ہے۔ از مترجم) مالکیہ (۱) ہمارے ساتھ متفق ہیں کہ کتے کے پیشاب والے برتن کی پاکی کا طریقہ دوسری تمام نجاست سے بڑھا ہوا نہیں ہے لیکن اسکے پیشاب کی نجاست اس کے جوٹھے کی نجاست سے کم تر ہے (جس نجاست کو خاص وہ کتے کے مابقی پانی میں نقصان دہ شے شمار کرتے ہیں تو یہ مالکیہ پر دوسرا اعتراض ہوا کہ کتا اگر برتن میں پیشاب کر دے تو ایسے برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے گا اور اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو ایسے برتن کو سات دفعہ دھویا جائے یہ حکم سمجھ سے بالاتر ہے از محمد زکریا مدنی) شافعیہ (۲) نے سات دفعہ دھونے والی روایت کو سند کے عالی ہونے کی وجہ سے ترجیح دی ہے جیسا کہ ان کا طریقہ کار ہے (یعنی وہ اصح الاسانید پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُورِ الْهَرَةِ

☆ حَدَّثَنَا اسْحَقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيُّ حَدَّثَنَا مَعْنٌ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ اسْحَقِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ حُمَيْدَةَ بِنْتِ عُبَيْدِ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ كَبْشَةَ بِنْتِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، وَكَانَتْ عِنْدَ ابْنِ أَبِي قَتَادَةَ: إِنَّ أَبَا قَتَادَةَ دَخَلَ عَلَيْهَا، قَالَتْ: فَسَكَبْتُ لَهُ وَضُوءًا، قَالَتْ: فَجَاءَتْ هَرَّةٌ تَشْرَبُ فَأَصْغَى لَهَا الْأَنَاءَ حَتَّى شَرِبَتْ، قَالَتْ كَبْشَةُ، فَرَأَيْتِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ فَقَالَ: اتَّعَجِبِينَ يَا بِنْتُ أَخِي؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهَا لَيَسْتُ بِنَجِسٍ، إِنَّمَا هِيَ

(۱) بخلاف شافعیہ اور حنابلہ کے کہ ان کے یہاں کتے کے پیشاب اور اس کے جھوٹے کا ایک ہی حکم ہے ابن حجر نے شرح المنہاج میں اور ابن قدامہ نے المغنی میں اس کی تصریح کی ہے۔

(۲) شافعیہ نے سات مرتبہ دھونے والی روایت کو ترجیح دی ہے اور مالکیہ کی چار روایات میں سے ایک روایت اسی کے موافق ہے اور امام احمد رحمہ اللہ کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے ان کی دوسری روایت جو کہ شروحات میں مشہور ہے کہ وہ آٹھ مرتبہ دھونے والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں الرضی المرلیح "میں ہے تمام نجاست چاہے وہ کتے کی نجاست ہو یا خنزیری اگر وہ زمین پر لگ جائے تو ایک مرتبہ دھونا کافی ہے اور اگر زمین کے علاوہ پر (پتھر، جسم، برتن) نجاست لگ جائے تو اگر وہ نجاست کتے اور خنزیر کی نجاست ہے تو اسے سات مرتبہ دھونا ضروری ہے جس میں ایک مرتبہ مٹی سے بھی رگڑا جائے گا اور کتے اور خنزیر کے علاوہ کی نجاستوں میں سات مرتبہ دھویا جائے گا مٹی کے استعمال کی ضرورت نہیں اتنی۔ شافعیہ اور حنابلہ نے مٹی کے استعمال والی روایت کو ترجیح دی ہے اسی وجہ سے اس پر ان کا عمل ہے، اور مالکیہ مٹی کے استعمال کے قائل نہیں ہیں تو انہوں نے اس زیادتی (عقروہ الثامنة بالتراب) پر کلام کیا ہے جیسا کہ مطولات میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ اَوْ الطَّوَافَاتِ. وَقَدْ رَوَى بَعْضُهُمْ عَنْ مَالِكٍ: وَكَانَتْ عِنْدَ ابْنِ قَنَادَةَ، وَالصَّحِيحِ ابْنِ ابْنِ قَنَادَةَ. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ، وَابْنِ هُرَيْرَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ: مِثْلُ الشَّافِعِيِّ وَاحْمَدَ وَاسْتَحَقَّ: لَمْ يَرَوْا بِسُورِ الْهَرَّةِ بَأْسًا. وَهَذَا أَحْسَنُ شَيْءٍ رَوَى فِي هَذَا الْبَابِ. وَقَدْ جَوَّدَ مَالِكٌ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ اسْتَحَقَّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ابْنِ ابْنِ طَلْحَةَ، وَلَمْ يَأْتِ بِهِ أَحَدٌ آتَمَ مِنْ مَالِكٍ.

باب ہے بلی کے جھوٹے کا بیان

کبھ بنت کعب بن مالک جو حضرت ابوقنادہ کے بیٹے کے نکاح میں تھیں، ابوقنادہ ان کے پاس تشریف لائے (کبھ فرماتی ہیں) میں نے ان کے لیے وضو کا پانی ان کے اعضائے وضو پر اٹھایا۔ (روایہ) کہتی ہیں کہ پس بلی آئی اور پانی پینے لگی تو (ابوقنادہ) انہوں نے بلی کے لیے برتن کو جھکا دیا۔ یہاں تک کہ بلی نے پانی پی لیا۔ کبھ کہتی ہیں ابوقنادہ نے مجھے دیکھا کہ میں ان کی طرف دیکھ رہی ہوں تو ابوقنادہ نے فرمایا اے عیسیٰ کیا تمہیں تعجب ہے میں نے کہا جی ہاں۔ تو فرمایا کہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے۔ بلی تو تم پر چکر لگانے والوں یا دیویوں میں داخل ہے (سکب الماء (ن) پانی وغیرہ گرائنا، المنجد ص ۳۸۱) وفی الباب: باب میں حضرت عائشہؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد اکثر علماء کا یہی مذہب ہے۔ جیسے امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحقؒ ان کی رائے میں بلی کے جھوٹے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ حدیث اس باب کی روایات میں سب سے عمدہ روایت ہے۔ امام مالکؒ نے اس حدیث کو اسحق بن عبد اللہ بن ابی طلحہ کی سند سے سند جید کے ساتھ بیان کیا ہے اور کوئی روای بھی امام مالک سے زیادہ مکمل اس روایت کو بیان نہیں کرتا۔

﴿تشریح﴾

قوله انما هي من الطوافين عليكم والطوافات

یہ علت ہر اس جانور کو شامل ہے جو کہ کثرت سے انسان کے ساتھ رہتا ہے اور وجہ یہ ہے کہ اس جانور سے بچنے میں حرج ہے۔

حدیث باب سے مستنبط اصول اور ضابطے

اور یہ حدیث ایک بڑے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے جس سے چند قواعد نکلتے ہیں۔^(۱)

- (۱) اور ہر قاعدے کے تحت بہت سی فردع موجود ہیں ان کی تفصیل صاحب الاشیاء والظہار نے نقل کی ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ چوتھا قاعدہ مشقت آسانی پیدا کرتا ہے اس کا بیان یہ ہے کہ احکام میں تخفیف کرنے والے اسباب سات ہیں
- ۱۔ سفر ۲۔ مرض (بیماری) ۳۔ اکراہ ۴۔ لسان ۵۔ جہل ۶۔ تنگی ۷۔ مصیبت و نقصان کا عموم (کسی آزمائش میں بہت سے لوگ شریک ہوں یا بہت سارے لوگوں کا کوئی نقصان ہو رہا ہو۔ از مترجم) پھر فرماتے ہیں کہ پانچواں قاعدہ ضرر اور تکلیف دہ اشیاء کو زائل کیا جائے گا (بقیہ حاشیا اگلے صفحے پر)

۱۔ فقہاء کا یہ قول: ضرر احکام کو ساقط کرنے والا ہے۔

۲۔ الحرج مدفوع (شریعت میں حرج اٹھایا گیا ہے)

۳۔ مشقت احکام میں آسانی کا سبب بنتی ہے..... اور ان تمام قاعدوں کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ”وما جعل علیکم

فی الدین من حرج“ سے ہوتی ہے۔

حضرت کبشہ رضی اللہ عنہا کے تعجب کا سبب:

مصنف کا قول (فمرانی انظر الیہ الخ) یہ دلالت کرتا ہے کہ حضرت کبشہ کو تعجب اسی وجہ سے ہوا کہ انہوں نے اس کام کو شریعت کے قاعدے کے خلاف سمجھا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر جانور کا گوشت حرام ہو تو اس کا جھوٹا بھی حرام ہوتا ہے جب بلی کے گوشت کا ناپاک ہونا معلوم تھا تو اس کا جھوٹا بھی ^(۱) ناپاک ہونا چاہیے کیونکہ کسی بھی جانور کے جھوٹے گوشت کے گوشت کا حکم دیا جاتا ہے، نیز تعجب کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں شاید بلی سے احتراز کرنے کا حکم دیا ہو، اس کے جھوٹے کی ناپاکی کے پیش نظر پھر اس کے جھوٹے کے استعمال میں اجازت مرحمت فرمادی تو حضرت کبشہ کو اس حرمت کا نسخ نہیں پہنچا تھا تو ان کو قاعدہ کے اس فعل پر تعجب ہوا جو کہ ان کے علم کے مخالف تھا یا تعجب کی وجہ یہ ہے کہ اس بلی کی حرمت اور اس کا گند ہونا انسانی طبائع میں راسخ تھا تو انہوں نے اس فعل کو اپنی طبیعت کے خلاف سمجھا اس وجہ سے ان کو تعجب ہوا۔

(بقیہ حاشیہ) اور اس قاعدے کے اوپر جو فقہی ابواب اور ان کے متعلقات کی بناء ہے وہ بھی مستقل قواعد کی حیثیت رکھتی ہے ان قاعدوں میں سے ایک قاعدہ ”الضرورات تنسیح المحظورات“ ضرورت کے موقع پر ممنوع اشیاء مباح ہو جاتی ہیں الخ۔

بلی کے جھوٹے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف، دلائل، وجوہ ترجیحات:

(۱) ائمہ کا بلی کے جھوٹے کے متعلق اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہ پاک ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ مکروہ فرماتے ہیں کراہت تحریمی یا تنزیہی دونوں ہی قول ہیں۔ در مختار میں ہے کہ اس کا جھوٹا ضرورت کی وجہ سے پاک ہے اور اصح قول کے مطابق اگر دوسرا پانی موجود ہے تو مکروہ تنزیہی ہے ورنہ بالکل مکروہ نہیں ہے۔ جیسا کہ بلی کے پس خوردہ کو فقیر کھائے (تو بلا کراہت جائز ہے) حنفیہ نے کئی احادیث سے استدلال کیا ہے جن کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ نے بذل میں، طحاوی رحمہ اللہ نے شرح المعانی الاثار میں ذکر کیا ہے۔ ان دلائل میں سے چند ایک احادیث درج ذیل ہیں:

۱۔ وہ حدیث جس میں بلی کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کو دھونے کا حکم ہے۔

۲۔ وہ حدیث جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ترمذی میں موجود ہے ”اذا ولغت الهرة غسلت مرة“ اس کے علاوہ اور بہت سی مرفوع اور مقوف روایات ہیں۔

۳۔ ”الہرة سبع“ والی حدیث۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے حدیث باب کا یہ جواب دیا ہے کہ بلی اگر انسان کے کپڑے وغیرہ کو چھوتی ہوئی نکل جائے تو اس طرح کپڑے ناپاک نہ ہوں گے یہ حدیث باب کا منسل ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مرفوع فرمان: ”لیست بمنجسة“ سے بلی کے جھوٹے کی طہارت ثابت نہیں ہوتی (بلکہ صرف اتنا ثابت ہو رہا ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے از مترجم۔) راہ برتن کو جھکانا تو یہ ابو قتادہ کا اپنا فعل ہے انہوں نے حدیث باب سے بلی کے جھوٹے کی طہارت پر استدلال کیا (تو بلی کے جھوٹے کی طہارت فعل ابی قتادہ سے معلوم ہو رہی ہے۔ یہ حدیث مرفوع نہیں۔ از مترجم۔)

نیز (دوسرا جواب) اس حدیث کو ابن مندہ وغیرہ نے معطل قرار دیا ہے کیونکہ کبشہ اور حمیدہ مجہول ہیں جیسا کہ اوپر میں ہے۔ دقت نظر سے دیکھا جائے تو حدیث باب ان علماء احناف کی دلیل بنتی ہے جو اس کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفِيِّنِ

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: بَالَ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خَفْيَيْهِ. فَقِيلَ لَهُ أَتَفْعَلُ هَذَا قَالَ وَمَا يَمْنَعُنِي وَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَفْعَلُهُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَكَانَ يُعْجِبُهُمْ حَدِيثُ جَرِيرٍ، لِأَنَّ إِسْلَامَهُ كَانَ بَعْدَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ. هَذَا قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ، يَعْنِي كَانَ يَعْجِبُهُمْ.

قال: وفي الباب عن عُمَرَ، وَعَلِيٍّ، وَحُذَيْفَةَ، وَالْمُغِيرَةَ، وَبِلَالٍ، وَسَعْدٍ، وَأَبِي أَيُّوبَ، وَسَلْمَانَ، وَبُرَيْدَةَ، وَعُمَرَ بْنِ أُمَيَّةَ، وَأَنَسٍ، وَسَهْلٍ بْنِ سَعْدٍ، وَيَعْلَى بْنُ مُرَّةَ، وَعَبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، وَأَسَامَةَ بْنَ شَرِيكٍ، وَأَبِي أَسَامَةَ، وَجَابِرٍ، وَأَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، وَابْنَ عَبَّادَةَ، وَيُقَالُ ابْنُ عِمَارَةَ، أَبِي بَنُ عِمَارَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: وَحَدِيثُ جَرِيرٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَيُرْوَى عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ قَالَ: رَأَيْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خَفْيَيْهِ. فَقُلْتُ لَهُ فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خَفْيَيْهِ. فَقُلْتُ لَهُ: أَقَبَلَ الْمَائِدَةَ أَمْ بَعْدَ الْمَائِدَةِ؟ فَقَالَ: مَا أَسْلَمْتُ إِلَّا بَعْدَ الْمَائِدَةِ. حَدَّثَنَا بِذَلِكَ قَتَيْبَةُ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ زَيْادٍ التِّرْمِذِيُّ عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حِيَّانَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ جَرِيرٍ قَالَ وَرَوَى بَقِيَّةُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ ابْنِ أَدَهَمَ عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حِيَّانَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ جَرِيرٍ. وَقَالَ رَوَى بَقِيَّةُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَدَهَمَ عَنْ مُقَاتِلِ بْنِ حِيَّانَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ جَرِيرٍ هَذَا حَدِيثٌ مُفَسَّرٌ، لِأَنَّ بَعْضَ مَنْ أَنْكَرَ الْمَسْحَ عَلَى الْخَفِيِّينَ تَأَوَّلَ أَنَّ مَسْحَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى الْخَفِيِّينَ كَانَ قَبْلَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ، وَذَكَرَ جَرِيرٌ فِي حَدِيثِهِ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخَفِيِّينَ بَعْدَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ.

باب ہے چڑے کے موزے پر مسح کرنے کا بیان

ہمام بن حارث کہتے ہیں کہ جریر بن عبد اللہ نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور چڑے کے موزے پر مسح کیا۔ ان سے کہا گیا کہ آپ ایسا (چڑے کے موزے پر مسح) کر رہے ہیں تو جریر بن عبد اللہ نے کہا کہ مجھے اس سے کیا چیز روک سکتی ہے جبکہ میں نے حضور ﷺ کو (چڑے کے موزوں پر مسح) کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ راوی کہتا ہے کہ صحابہ کرام کو حضرت جریر کی حدیث پسند تھی۔ کیونکہ جریر سورۃ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد مسلمان ہوئے۔

وفی الباب: باب میں عمرؓ، علیؓ، حذیفہؓ، مغیرہؓ، بلالؓ، سعدؓ، ابویوبؓ، سلمانؓ، بریدہؓ، عمرو بن امیہؓ، انسؓ، سہل بن سعدؓ، یعلیٰ بن مرہؓ، عبادہ بن صامتؓ، اسامہ بن شریکؓ، ابواسامہؓ، جابرؓ، اسامہ بن زیدؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں حضرت جریرؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ شہر بن حوشب سے منقول ہے کہ میں نے جریر بن عبد اللہ کو دیکھا انہوں نے وضو کیا اور چڑے کے موزے پر مسح کیا میں نے ان سے اس کے متعلق سوال کیا تو فرمایا کہ میں نے حضور ﷺ کو دیکھا آپ نے وضو کیا اور چڑے کے موزے پر مسح کیا تو میں نے عرض کیا کہ سورۃ مائدہ کی آیت کے نازل ہونے

سے پہلے کا واقعہ ہے یا بعد کا ہے تو جریر بن عبد اللہؓ نے فرمایا کہ میں سورہ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد ہی تو مسلمان ہوا ہوں۔ ہمیں اس روایت کو تنبیہ نے اپنی سند کے ساتھ جریرؓ سے نقل کیا ہے اور بقیہ راوی نے ابراہیم بن ادھم عن شہر بن حوشب عن جریرؓ کی سند سے نقل کیا۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مفسر ہے کیونکہ جو لوگ مسح علی الخفین کے قائل نہیں ہیں۔ انہوں نے تاویل کی تھی کہ حضور ﷺ نے چڑے کے موزوں پر سورہ مائدہ کے نازل ہونے سے پہلے مسح کیا۔ اور جریر بن عبد اللہؓ نے اپنی حدیث میں بتا دیا کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپ نے چڑے کے موزوں پر مسح فرمایا ہے۔ سورہ مائدہ کے نازل ہونے کے بعد (یعنی جریر بن عبد اللہؓ نے وضاحت کر دی)

﴿تشریح﴾

هذا حدیث مفسر کی وضاحت

قوله وهذا حدیث مفسر

یہ لفظ اسم فاعل کے وزن پر مفسر بھی ہو سکتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اس حدیث نے اس آیت کی تفسیر کر دی جس سے پاؤں کے دھونے کا حکم سمجھ میں آ رہا تھا اور آیت کی تفسیر یہ ہے کہ پاؤں کے دھونے کا حکم اس وقت ہے جبکہ پاؤں میں موزے نہ ہوں یا مطلب یہ ہو کہ آپ علیہ السلام کی دوسری تمام روایات جو مسح کے متعلق مروی ہیں یہ حدیث باب ان کے لئے بطور مفسر کے ہے کیونکہ ان احادیث میں یہ احتمال تھا کہ مسح علی الخفین سورہ مائدہ کی آیت وضو نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہو نہ کہ اس کے بعد کا تو اس حدیث نے یہ بیان کر دیا کہ مسح علی الخفین آپ علیہ السلام کا جو فعل ہے وہ نزول مائدہ سے پہلے بھی ہے اور اس کے بعد بھی۔ یہ مسح علی الخفین والا واقعہ نزول مائدہ سے پہلے ہی ہونے پر منحصر نہیں۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ لفظ اسم مفعول کے وزن پر مفسر ہو (تو یہ لفظ مفسر اصطلاحی ہوگا یعنی ظاہر، نص کا مد مقابل۔ از مترجم) اب معنی یہ ہوگا کہ جریر نے اس حدیث میں یہ تفسیر کر دی کہ آپ علیہ السلام نے موزوں پر نزول مائدہ کے بعد جو مسح کیا تھا جریر کہتے ہیں میں اس واقعہ کو بیان کر رہا ہوں لہذا مسح علی الخفین والی روایت میں نسخ یا تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں رہا تو اس صورت میں مفسر اصول فقہ کے اصطلاحی معنی کے لحاظ سے مستعمل ہوا ہے۔

پھر مسح علی الخفین والی حدیث معنی کے اعتبار سے اس قدر حدیث شہرت کو پہنچ گئی ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث کے متواتر^(۱) ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور یہ دعویٰ صحیح اور ناقابل انکار ہے لہذا آیت کے عموم کا اس حدیث سے نسخ جائز ہے۔

(۱) مسح علی الخفین متواتر احادیث سے ثابت ہے: اور اس کا منکر کافر ہے اور اہل سنت والجماعت سے خارج ہے:۔ اہل اصول کی ایک جماعت نے اس کے متواتر ہونے کی تصریح کی ہے۔ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ میں اس شخص پر کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں جو مسح علی الخفین کے جواز کا قائل نہ ہو اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین والی روایت اس درجہ حدیث شہرت تک پہنچی ہے کہ اس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے ابن مبارکؒ سے مروی ہے کہ مسح علی الخفین کے مسئلہ میں صحابہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ جس صحابی سے بھی مسح علی الخفین کا انکار منقول ہے اس سے اس کا ثبوت بھی مروی ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

لفظ ار جلکم میں نصب اور جر کی دو قرأتوں کے متعلق مشہور توجیہ اور اس پر رد

سخ کے قول کی ضرورت اس وقت پیش آئے گی جبکہ نصب اور جر والی دونوں قراءتیں پاؤں کے دھونے پر محمول ہوں اور یہی بات صحیح ہے اور یہ جو مشہور ہے کہ ار جلکم کا نصب یہ دھونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ اس وقت عطف و جوہکم پر ہوگا اور جر والی روایت مسح پر دلالت کر رہی ہے (کہ پاؤں میں موزے ہونے کی صورت میں موزوں پر مسح کیا جائے گا یہ جر والی روایت کا محمل ہے۔) از مترجم) کیونکہ اس جر کی صورت میں عطف رو سکم پر ہوگا لہذا اس صورت میں سخ کے قول کی ضرورت نہیں علماء نے دو قرأتوں کو دو حالتوں (موزے پہننے والی اور بغیر موزے والی حالت) پر اس لئے محمول کیا ہے کہ دو قرأتیں دو آیتوں کے حکم میں ہوتی ہیں لیکن محققین نے اس توجیہ کا رد کیا ہے۔

لہذا اس توجیہ پر اعتماد^(۱) مناسب نہیں ہے (یہ توجیہ ناقابل اعتماد ہے: از مترجم) اور نہ ہی یہ ہمارے مقاصد میں سے ہے کہ ہم اس کی طرف التفات کریں واللہ ولی التوفیق۔

باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ عَنْ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ؟ فَقَالَ: لِلْمُسَافِرِ ثَلَاثٌ، وَلِلْمُقِيمِ يَوْمٌ. وَذَكَرَ عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ أَنَّهُ صَحَّحَ حَدِيثَ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ فِي الْمَسْحِ.

وَابُو عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيُّ اسْمُهُ: عَبْدُ بْنُ عَبْدِ يُقَالُ: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ، وَابِي بَكْرَةَ، وَابِي هُرَيْرَةَ وَصَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ، وَغُوفِ بْنِ مَالِكٍ، وَابْنِ عُمَرَ، وَجَرِيرٍ.

☆ حَدَّثَنَا هَنَادٌ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ عَنْ زُرَّ بْنِ حُبَيْشٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَسَّالٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا مَرُّنَا إِذَا كُنَّا سَفَرًا أَنْ لَا تَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَا لِيَهُنَّ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ، وَلَكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ.

(بقیہ حاشیہ) انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ تم شیخین سے محبت رکھو اور دونوں دامادوں (عثمان و علی رضی اللہ عنہما) پر کسی قسم کی طعن نہ کرو اور مسح علی الخفین کے قائل ہو کذا فی الاوجز۔ ابن العربی فرماتے ہیں: مسح علی الخفین شریعت میں ایک محکم سنت نبوی اور صحیح السند شرعی حکم ہے۔ بدھتوں کے سوا اس کا کوئی منکر نہیں، امام مالک سے اس کا انکار مردی ہے لیکن امام مالک کی یہ روایت غیر صحیح ناقابل التفات ہے۔ سوائے خوارج و بدعتی اور شیعوں کے فرقہ امامیہ کے کسی نے بھی مسح علی الخفین کا انکار نہیں کیا۔

(۱) کیونکہ اللہ کا فرمان: اَلِی الْکَعْبَیْنِ اس معنی کی لٹی کر رہا ہے کیونکہ پاؤں کا مسح ٹخنوں تک نہیں ہوتا (لہذا جر والی روایت سے مسح علی الخفین مراد لینا صحیح نہیں کیونکہ موزوں کے صرف بالائی حصہ پر مسح ہوتا ہے نہ کہ ٹخنوں سمیت۔ از مترجم) لہذا یہ توجیہ ناقابل اعتماد ہے۔

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وقد روى الحكم بن عتيبة وحماد عن ابراهيم النخعي عن ابي عبد الله الجدلي عن خزيمة بن ثابت. ولا يصح. قال علي بن المديني: قال يحيى بن سعيد قال شعبة: لم يسمع ابراهيم النخعي من ابي عبد الله الجدلي حديث المسح.

وقال زائدة عن منصور: كُنا في حجرة ابراهيم التيمي، ومَعَنَا ابراهيم النخعي، فحدثنا ابراهيم التيمي عن عمرو بن ميمون عن ابي عبد الله الجدلي عن خزيمة بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم في المسح عن الخفين قال محمد بن اسمعيل: أحسن شيء في هذا الباب حديث صفوان بن عسال المرادي.

قال ابو عيسى: وهو قول اكثر العلماء من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء، مثل: سُفيان الثوري، وابن المبارك، والشافعي، واحمد، واسحق: قالوا يمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة ايام ولياليهن.

قال ابو عيسى: وقد روى عن بعض اهل العلم: أنهم لم يوقتوا في المسح على الخفين، وهو قول مالك بن انس. قال ابو عيسى: والتوقيت اصح.

وقد روى هذا الحديث عن صفوان بن عسال أيضاً من غير حديث عاصم.

باب ہے مسافر اور مقيم کے لیے مسح علی الخفین کا بیان

(اس باب میں مالکیہ پر رد ہو گیا کیونکہ مالکیہ کی نمبر ایک روایت میں مسح علی الخفین مسافر کر سکتا مقيم نہیں کر سکتا۔ نمبر ۲ اور مالکیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مسح علی الخفین مقيم اور مسافر دونوں کر سکتے ہیں ان کے لیے کوئی توقيت نہیں ہے۔ لہذا امام ترمذی نے باب قائم کر کے بتلادیا کہ مسافر اور مقيم دونوں مسح علی الخفین کر سکتے ہیں لیکن مسافر تین دن تین راتیں اور مقيم ایک دن ایک رات کر سکتا ہے اور یہ وقت ”وقت الحدث“ سے شمار ہوگا۔)

حدیث نمبر ۱ عن خزيمة بن ثابت عن النبي ﷺ

حضرت خزيمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے پوچھا گیا مسح علی الخفین کے متعلق تو فرمایا کہ مسافر کے لیے تین دن تین رات اور مقيم کے لیے ایک دن اور ایک رات۔ ابو عبد اللہ الحجدلی (راوی) کا نام عبد بن عبد ہے۔ قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

وفی الباب: باب میں علی، ابو بکر، ابو ہریرہ، صفوان بن عسال، عوف بن مالک، ابن عمر، جریر سے روایات ہیں

حدیث نمبر ۲ عن صفوان بن عسال

حضرت صفوان بن عسال سے روایت ہے فرمایا کہ حضور ﷺ ہمیں حکم دیتے تھے جب ہم مسافر ہوتے تھے کہ ہم نہ

اتاریں اپنے چمڑے کے موزوں کو تین دن تین رات۔ مگر جنابت کی صورت میں (اتارنے پڑیں گے) لیکن پیشاب، پاخانہ اور نیند کی صورت میں (اتارنے کی ضرورت نہیں ہے)

قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور حکم بن عتیہ اور حماد نے عن ابراہیم النخعی عن ابی عبد اللہ الجدلٰی عن خزیمہ بن ثابت سے اس حدیث کو نقل کیا لیکن یہ صحیح نہیں ہے علی بن مدینی کہتے ہیں کہ یحییٰ بن عیین نے فرمایا کہ شعبہ کہتے ہیں کہ ابراہیم نخعی نے ابو عبد اللہ الجدلٰی سے مسح علی الخفین کی حدیث نہیں سنی۔ (اس پر دلیل یہ ہے کہ) زائدہ منصور سے نقل کرتے ہیں کہ ہم ابراہیم نخعی کے کمرے میں تھے ہمارے ساتھ ابراہیم نخعی بھی تھے تو ابراہیم نخعی نے ہمیں حدیث سنائی عن عمرو بن میمون عن ابی عبد اللہ الجدلٰی عن خزیمہ بن ثابت عن النبی فی المسح علی الخفین (تو گویا اس روایت میں ابو عبد اللہ الجدلٰی سے پہلے عمرو بن میمون کا واسطہ ہے)۔

قال محمد: امام بخاری فرماتے ہیں کہ اس باب میں سب سے بہترین روایت صفوان بن عسال کی ہے قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین اور بعد کے فقہاء سب اہل علم کا یہی مذہب ہے جن میں سفیان الثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد اور اسحاق شامل ہیں۔ اس بات کے قائل ہیں کہ مقیم ایک دن اور ایک رات مسح کرے گا اور مسافر تین دن اور تین راتیں مسح کرے گا۔ بعض اہل علم سے مروی ہے کہ ان کے یہاں مسح علی الخفین کے لیے کوئی توقیت نہیں ہے یہ مالک بن انس کا قول ہے اور توقیت اصح ہے۔

(از مترجم: ابراہیم بن یزید بن شریک انہی الکونی یہ عباد اور زابد بن میں سے تھے، صالح الحدیث تھے، فرماتے تھے کہ میں ۳۰ سال تک بغیر کھائے پیے رہ سکتا ہوں۔ ۹۲ھ ہجر چالیس سال سے کم ان کی وفات ہوئی ۲۳۳/۲ تہذیب الکمال۔ حافظ نے تہذیب میں ان کا سن وفات ۹۴ھ ہجری لکھا ہے۔

دوسرے ابراہیم نخعی ہیں جن کا سلسلہ نسب ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود النخعی ہے یہ کوئی، فقیہ تھے ان کی وفات ۹۶ھ میں ہوئی ان کی عمر ۴۹ سال تھی اور ایک قول میں ۵۸ سال تھی یہ اہل کوفہ کے مفتی، فقیہ اور رجل صالح تھے تہذیب التہذیب: ۱/۷۷۱) (بقیہ حاشیہ ۱۱ میں)

تشریح

(وقد روی عن بعض اهل العلم) عدم توقیت والے ائمہ جو مسح علی الخفین کو غیر محدود مدت تک جائز کہتے ہیں)..... کی (۲) کی دلیل اور اس کا جواب سنن ابی داؤد اور اس کے تعلیقات میں مذکور ہے لہذا اس کو چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں رہا ترمذی رحمہ اللہ

(۱) ابن سعد نے نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی کی وفات کا سبب یہ بنا کہ حجاج نے ابراہیم نخعی کو طلب کیا تو تلاش کرنے والوں نے ابراہیم نخعی کے بارے میں پوچھا تو ابراہیم نخعی نے کہا میں ہی ابراہیم ہوں، اس طرح انہوں نے ابراہیم نخعی کے بدلے اپنے آپ کو پیش کیا ان کو قید میں ڈال کر اس قدر تشدد کیا کہ ابراہیم نخعی اور اندھیرے اور زنجیروں میں جکڑ کر رکھا گیا کہ ان کی ماں بھی ان کو نہ پہچان سکی، جیل میں ان کی وفات ہوئی (حاشیہ تہذیب الکمال: ۲/۲۳۳)

(۲) مسح علی الخفین میں توقیت اور عدم توقیت میں مذاہب ائمہ: ابن العربی رحمہ اللہ نے مسح علی الخفین کے وقت ہونے کے متعلق علماء کے چھ اقوال ذکر کئے ہیں لیکن مشہور قول صرف دو ہیں: ۱۔ مسح غیر متین مدت تک ہو سکتا ہے یہ امام مالک کا قول ہے جیسا کہ ترمذی نے ذکر کیا۔ ۲۔ مسح علی الخفین ایک متین مدت تک جائز ہے یہ مذہب جمہور فقہاء، ائمہ تلاش اور ان کے علاوہ ثوری، داؤد، اسحاق، داؤد، محمد بن جریر وغیرہ کا ہے، کما فی البدل۔

(۳) مالکیہ کی دلیل اور اس کے جوابات: یعنی مالکیہ جو مسح کو غیر متین مدت تک جائز قرار دیتے ہیں ان کی دلیل ابو داؤد اور رحمہ اللہ نے اپنی سند کے ساتھ ابی بن عمار سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! میں مسح علی الخفین کر سکتا ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں تو انہوں نے عرض کیا: ایک دن تک کر سکتا ہوں؟ پھر دو دن تک پھر تین دن تک مسح کے متعلق سوال کیا۔ ہر سوال کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”نعم“ اور (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کا قول: التوفیق اصح اس کا مطلب یہ ہے کہ مسح کا تین دن تک موقت ہونا صحیح روایات سے ثابت ہے تو ان روایات پر عمل کرنا ہی صحیح مذہب کہلائے گا۔

باب فی المسح اَعْلٰی الْخَفِّ وَاَسْفَلَهُ

☆ حدثنا ابو الوليد اللدمشقي حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ اخبرني ثوربن يزيد عن رجاء بن حيوة عن كاتب المغيرة عن المغيرة بن شعبة: أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح اَعْلٰی الْخَفِّ وَاَسْفَلَهُ. قال ابو عيسى: وهذا قول غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وبه يقول مالك، والشافعي، واسحق. وهذا حديث مَعْلُوْلٌ، لم يُسْنِدْهُ عن ثوربن يزيد غير الوليد بن مسلم. قال ابو عيسى: وسالت ابا زرعة ومحمد بن اسمعيل عن هذا الحديث؟ فقالا: ليس بصحيح لان ابن المبارك روى هذا عن ثور عن رجاء بن حيوة قال: حَدَّثْتُ عن كاتب المغيرة: مُرْسَلٌ عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يُذْكَرْ فيه المغيرة.

باب ہے چڑے کے موزوں کے اوپر اور نیچے مسح کرنے کا بیان

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے چڑے کے موزے کے اوپر اور نیچے مسح فرمایا
قال ابو عيسى: امام ترمذی نے فرمایا (اعلیٰ واسفل خف پر مسح کرنا) حضور ﷺ کے صحابہ، تابعین میں بے شمار اہل علم کا مذہب ہے اور اس کو امام مالکؒ، شافعیؒ، اسحقؒ نے اپنا مذہب بنایا ہے۔ اور یہ حدیث معلول ہے۔ ولید بن مسلم اس حدیث کو ثور بن یزید سے نقل کرنے میں متفرد ہیں۔ اور (امام ترمذی فرماتے ہیں) میں نے ابوزرہ اور امام بخاریؒ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ابن مبارکؒ نے اس حدیث کو عن ثور عن رجاء نقل کیا تو کہا (رجاء کہتے ہیں) مجھے یہ حدیث حضرت مغیرہ کے کاتب سے پہنچی ہے۔ یہ حضور ﷺ سے مرسل روایت ہے جس میں مغیرہ کا تذکرہ نہیں ہے

(بقیہ حاشیہ) آخر میں وما شئت (جتنے دن چاہو کر سکتے ہو) فرمایا۔ ابن العربی فرماتے ہیں: اس حدیث کی سند میں عبدالرحمن بن رزین، محمد بن یزید، ایوب بن قطن وغیرہ ضعیف اور مجہول راوی موجود ہیں۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں اسکی سند قوی نہیں۔ یحییٰ بن معین نے اس کو نقل کر کے فرمایا اس کی سند مضطرب ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس کی سند میں مجہول راوی ہے اس لیے یہ سند غیر صحیح ہے۔ حضرت عمرؓ سے اس مسئلہ میں حدیث صحیح مروی ہے لیکن وہ آپ علیہ السلام سے صراحتہ مروی نہیں اور جو روایت آپ علیہ السلام سے مروی ہے وہ حضرت عمرؓ کے قول سے اولیٰ ہے۔ اتھی

قلت: امام نووی نے ابوداؤد کی حدیث کے ضعیف ہونے پر ائمہ کا اتفاق نقل کیا ہے اور یہ جواب بھی دیا جاتا ہے یہ حدیث "التیمم وضوء المسلم ولو الى عشر سنين" کے قبیل سے ہے (یعنی پانی نہ ملے تو دس سال تک مشروع طریقے پر تیمم جائز ہے تو یہاں مشروع طریقے پر تین تین دن کے ساری زندگی مسح علی الخفین کر سکتا ہے۔ از مترجم)

﴿تشریح﴾

محل مسح اعلیٰ الخف ہے یا اعلیٰ الخف واسفل الخف دونوں محل مسح ہیں:

بعض ائمہ کا یہی مختار^(۱) مذہب ہے (جو مذہب ترجمۃ الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ محل مسح موزوں کے اوپر اور نیچے دونوں طرف ہے۔ از مترجم) اور حدیث باب کا ان کے مذہب پر دلالت کرنا بالکل واضح ہے۔

حدیث باب کا جواب

عام شراح^(۲) اس حدیث کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا موزوں کے نیچے والے حصہ پر مسح کرنا عذر کی وجہ سے تھا یہ کوئی حکم تشریحی نہ تھا لہذا اسے سنت نہ سمجھا جائے ہاں اگر کوئی شخص اس جیسے عذر کی وجہ سے نچلے حصہ پر مسح کرے تو اس پر کوئی ملامت نہیں اور عذر یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا موزہ گھٹنے تک تھا تو موزے کے موٹے ہونے کی وجہ سے وہ موزہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پنڈلی پر نہ ٹھہرتا اور نہ ہی گھٹنے کے ساتھ ہنفسہ کھڑا ہو سکتا۔ پس آپ علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے سیدھے پاؤں کو بائیں ہاتھ سے پکڑا اور اس پر سیدھے ہاتھ سے مسح کیا اور سیدھا ہاتھ موزے پر کھینچا تو بائیں ہاتھ بھی کھینچ گیا تو دیکھنے والوں نے بغیر سوچے سمجھے یہ سمجھ لیا کہ آپ علیہ السلام نے موزے کے اوپر اور نیچے دونوں طرف مسح بطور حکم شرعی کے کیا ہے حالانکہ واقع میں ایسا نہ تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ موزوں پر دونوں طرف مسح کرنا یہ ایک فرض کو اس کے محل میں پایہ تکمیل تک پہنچانا ہے لہذا اس کو منع نہ کیا جائے بلکہ یہ (اسفل خف پر مسح) سنت ہونا چاہئے کیونکہ سنت کے ذریعہ فرض کو اس کے محل میں پایہ تکمیل تک پہنچایا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ موزے پہننے کی حالت میں محل فرض صرف اوپر والا حصہ ہے نہ کہ نچلا کیونکہ جب کوئی شخص موزے پہنے ہوئے ہو تو اس کو پاؤں دھونا مشروع ہی نہیں بلکہ اس صورت میں صرف فرض مسح مشروع ہے (کہ صرف موزوں پر مسح ہی کیا جاسکتا ہے۔ از مترجم) اور مسح کا محل صرف ظاہری حصہ ہے ہاں اگر موزہ پہننے کی صورت میں پاؤں دھونا فرض ہوتا تو مسح اوپر والے حصہ پر بھی ہوتا اور نیچے والے حصہ پر بھی اور اس کو فرض کی تکمیل (اس کے محل میں) کا نام دے سکتے تھے لیکن جب موزہ پہننے کی صورت میں دھونا ساقط ہو گیا اور صرف مسح مشروع رہ گیا تو یہ حکم نہیں۔ لہذا ہم جس صورت مسئلہ کے متعلق بحث کر رہے ہیں اس میں فرض مقدار تین انگلیوں کی مقدار ہے اور اس سے زیادہ کرنے سے فرض مسح کی تکمیل اس کے محل میں ہو جاتی ہے۔

اشکال ثانی

کسی عقلمند کو یہ وہم نہ ہو کہ پنڈلی اور گھٹنے کا دھونا بھی اکمال الفرض فی محلہ کے قبیل سے ہو (لہذا یہ بھی مشروع ہونا

(۱) یہ شوافع اور مالکیہ اور اسحاق کا مذہب ہے جیسا کہ معنف نے ان سے نقل کیا ہے اور ان ائمہ کے اصحاب الفروع نے ایسا ہی نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ، ان کے تلامذہ اور امام احمد وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی الخفین مکمل موزوں کا صرف ظاہری حصہ ہے جیسا کہ اوپر میں ہے۔

(۲) اگر روایت کی صحت کو تسلیم کریں تو یہ جواب ہوگا ورنہ یہ روایت انتہائی ضعیف ہے کمایا تی۔

چاہئے) (از مترجم: حضرت گنگوہی نے اس کا جواب ذکر نہیں کیا بظاہر اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ رجل کا اطلاق ٹخنوں تک ہے نہ کہ اس کے اوپر تک۔ واللہ اعلم)

اور یہاں پر یہ مسئلہ بھی مستنبط ہو سکتا ہے کہ حلقوم (گدڑی) کا مسح بدعت ہے کیونکہ حلقوم محل فرض نہیں کہ اس پر مسح کرنے سے مسح کی تکمیل ہو سکے، فافہم

قال ابو عیسیٰ کی تشریح

معلول: (۱) احمد ثنین کی اصطلاح میں معلول وہ حدیث ہے جس میں ایسی علت خفیہ ہو جس پر صرف ماہر فن ہی مطلع ہو سکتا ہو جس کو اسانید اور روایات کا خوب علم ہو پھر مصنف نے اپنے قول لم یسندہ (۲) سے اس علت کو بیان کرنا شروع کیا ہے۔

یعنی جس راوی نے بھی اس حدیث کو ثور سے نقل کیا اس نے اس حدیث کو کاتب المغیرہ سے مرسل نقل کیا ہے صرف ولید بن مسلم نے اس کو مسنداً نقل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے ”عن کتاب المغیرة عن المغیرة عن النبی علیہ السلام“ نقل کیا ہے (تو ولید بن مسلم اس کو مسنداً نقل کرنے میں متفرد ہے۔ از مترجم) پھر بخاری رحمہ اللہ نے ابن مبارک سے جو سند نقل کی ہے اس میں ”حدثت عن کتاب المغیرة“ کے الفاظ ہیں جس سے اشارہ ہے کہ رجاء کا سماع کاتب المغیرہ سے نہیں ہے بلکہ بیچ میں واسطہ موجود ہے لہذا ولید بن مسلم کے معنی میں بھی واسطہ کا شبہ موجود ہے۔

(از مترجم: کاتب المغیرہ و زائد، ان کو زائد اثنی البوسعید کہتے ہیں۔ ابن حبان نے ان کو ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے۔) (تہذیب

التہذیب: ۱۱۲/۱۱)

باب ماجاء فی المسح علی الخفین ظاہرہما

حدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ
المَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى الْخَفَيْنِ: عَلَى ظَاهِرِهِمَا.
قال ابو عیسیٰ: حدیث المغیرة حدیث حسن وهو حدیث عبد الرحمن بن ابی الزناد عن

(۱) لفظ معلول کی تعبیر لغوی اعتبار سے غلط ہے۔

اصول حدیث کے ائمہ نے تصریح کی ہے کہ یہ لفظ معلول لغوی اعتبار سے غلط ہے کیونکہ یہ ”علیہ بالشراب“ سے مشتق ہے جس کا معنی یکے بعد دیگرے سیراب کرنا (از مترجم ضرب سے دوسری مرتبہ پلانا۔ مصباح اللغات: ۵۷۱) کذا فی لفظ الدرر۔

(۲) اس لئے یہ لفظ معلل ہونا چاہئے نہ کہ معلول۔ از مترجم) لیکن یہ لفظ محدثین کے محاورہ میں بکثرت مستعمل ہے۔

(۳) خلاصہ کلام یہ کہ حدیث میں پانچ علمین ہیں جن کو حافظ نے تلخیص میں تفصیل سے نقل کیا ہے اور وہ بذل میں بھی موجود ہیں نمبر ۱: کاتب المغیرہ نے اس حدیث کو مرسل ذکر کیا ہے جس پر مصنف نے بھی تنبیہ کی ہے۔ نمبر ۲: رجاء نے اس حدیث کو کاتب المغیرہ سے نہیں سنا (جیسا کہ بخاری نے ابن مبارک کی سند سے اس کو ذکر کیا ہے) حضرت گنگوہی نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ نمبر ۳: ثور نے اس حدیث کو رجاء سے سنا ہی نہیں۔ نمبر ۴: کاتب المغیرہ مجہول ہے۔ نمبر ۵: ولید مدلس ہے لیکن ترمذی کی روایت میں پانچویں علت جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں ولید کی روایت اخیر نا کے ساتھ موجود ہے۔ اسی طرح دوسری بعض علتوں کا جواب بھی ممکن ہے لیکن بعض علتوں کا جواب ممکن نہیں جیسا کہ بذل اور تلخیص کو دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

ابیہ عن عروۃ عن المغیرۃ، ولا نعلم احداً یذکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاہرِ ہما غیرہ۔
وهو قول غیر واحد من اهل العلم، وبه يقول سفیان الثوری، واحمد۔ قال محمد: وكان
مالک بن انس یُشیّر بعبد الرحمن بن ابی الزناد۔

باب ہے چڑے کے موزے کے ظاہر پر مسح کرنے کا بیان

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں میں نے حضور ﷺ کو چڑے کے موزوں کے اوپر (ظاہر پر) مسح کرتے ہوئے دیکھا۔
قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ مغیرہؓ کی حدیث حسن ہے۔ اور وہ عبد الرحمن بن ابی الزناد عن ابیہ عن عروۃ
عن المغیرۃ کی سند سے مروی ہے۔ اور ہم نہیں جانتے کسی کو اس نے ذکر کی ہو عروہ کی روایت مغیرہ سے موزوں کے ظاہر پر مسح
کرنے کے بارے میں سوائے عبد الرحمن کے اور یہی قول کئی اہل علم اور سفیان ثوری اور احمد کا ہے۔ امام محمد بن اسمعیل بخاری
فرماتے ہیں کہ مالکؓ، عبد الرحمن بن ابی الزناد کی طرف اشارہ کرتے تھے (یعنی ان کو ضعیف قرار دیتے تھے)۔

﴿تشریح﴾

ولا نعلم احداً یذکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاہرِ ہما

بلکہ حضرت مغیرہ سے دیگر راوی صرف (۱) مسیح علی الخفین نقل کرتے ہیں (تو حضرت عبد الرحمن ابن ابی الزناد عن ابیہ عن
عروۃ عن المغیرۃ کی سند سے مسح علی ظاہر ہما نقل کرنے میں متفرد ہیں کیونکہ دیگر راوی حضرت مغیرہ سے مسح علی
الخفین نقل کرتے ہیں نہ کہ مسح علی ظاہر ہما از مترجم)

قال محمد وکان مالک یشیر بعبد الرحمن

اس قول کی وضاحت میں دو مختلف آراء

مصنف نے اس روایت پر حسن کا حکم لگانے کے بعد اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ امام مالک کے اس حدیث کو ضعیف قرار دینے
سے حدیث اس قدر ضعیف نہیں ہو جاتی کہ درجہ حسن سے نکل جائے لیکن حدیث صحیح لذاتہ بھی نہیں یا دوسرا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری
کے اس کلام کو اپنے مقصود کے بعد لانے کا یہ مقصد ہو کہ امام مالکؓ نے اگرچہ اس حدیث کو اشارۃً ضعیف کہا ہے لیکن میری رائے میں
یہ ضعیف نہیں ہے بلکہ یہ حدیث میرے نزدیک حسن کے درجہ (۲) میں ہے لہذا امام مالک کے حدیث کے ضعیف کی طرف اشارہ کرنے

(۱) اسی طرف ابوداؤد نے بھی اشارہ کیا ہے چنانچہ انہوں نے محمد بن العباس البراء عن عبد الرحمن بن ابی الزناد کی سند سے کان یسمح علی الخفین کے
الفاظ نقل کئے ہیں اور محمد بن صباح کے علاوہ دیگر راوی علی ظہر الخفین نقل کرتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن بن ابی الزناد سے بھی اس لفظ کے
سننے میں ان کے شاگردوں میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

(۲) اسی وجہ سے عبد الرحمن بن ابی الزناد کی بہت سی احادیث کی امام ترمذی نے اپنی کتاب میں صحیح کی ہے جیسا کہ حافظ نے اپنی تہذیب میں اس کا اقرار کیا ہے۔
یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ امام مالک کے قول سے فرض اس کو ضعیف قرار دینے کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حافظ نے اپنی تہذیب میں لکھا ہے کہ امام مالکؓ نے
ابن ابی الزناد پر کلام کیا ہے کیونکہ وہ اپنے والد سے سید فقہاء کی کتاب روایت کرتے ہیں تو امام مالکؓ فرماتے تھے ہم کہاں رہ گئے تھے (کہ تم اس کتاب السبعہ کو نقل
کرتے ہو۔ ہم بھی ہر وقت کے ساتھ رہنے والے تھے ہمیں اس کی ہوا بھی نہ لگی تو لگتا ہے کہ کتاب السبعہ یہ یونہی نقل کرتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم) (فقید اگلے صفحے پر)

سے تم مجھے میرے فعل (حسن کے حکم لگانے پر) غلطی کی طرف منسوب نہ کرنا۔ تو امام مالک رحمہ اللہ کے تضعیف والے قول کو ذکر کر کے ان کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف تنبیہ مقصود ہے۔

(از مترجم: عبدالرحمن بن ابی الزناد (خت مت)) (انکے والد کا نام عبدالرحمن بن ذکوان ہے) علماء کی ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے..... علی بن مدینی کہتے ہیں کہ ان کی مدینہ منورہ میں نقل کردہ احادیث مقارب ہیں اور عراق والی احادیث مضطرب ہیں..... صالح بغدادی کہتے ہیں کہ یہ اپنے والد سے بہت سی روایات نقل کرنے میں متفرد ہیں۔ امام مالکؒ نے ان کی اپنے والد سے کتاب السبعہ نقل کرنے کے سبب کلام کیا ہے..... یہ فتویٰ دیا کرتے تھے..... بغداد میں ۴۷ھ میں ۷۴ برس انتقال ہوا۔ تہذیب الکمال: ۱۰۱/۱۷)

باب المسح علی الجوربین والنعلین

☆ حدثنا هناد ومحمود بن غيلان قالا: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ أَبِي قَيْسٍ عَنْ هُزَيْلِ بْنِ شُرَحْبِيلَ عَنِ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَسَحَ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وہو قول غیر واحد من اهل العلم . وبہ يقولُ سفیان الثوری، وابنُ المبارک والشافعی، واحمد، واسحق، قالوا: يَمْسَحُ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَان لم تَكُنْ نعلين إذا كانا ثخينين. قال: وفي الباب عن ابی موسی. قال ابو عیسی: سمعتُ صالح بن محمد الترمذی قال: سمعتُ ابا مقاتل السمرقندی يقول: دخلتُ علی ابی حنیفة فی مرضة الذی مات فیہ، فدعا بماء فتوضا، وعلیه جوربان، فمسح علیہما، ثم قال: فعلتُ اليومَ شیئاً لم اکن أفعلهُ: مسحتُ علی الجوربین وهما غیر مُنَعْلَین.

باب ہے اوئی سوتی موزوں اور چپلوں پر مسح کرنے کے بیان میں

مغیرہ بن شعبہؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے وضو فرمایا اور جوربین (اوی، سوتی موزوں) اور چپلوں پر مسح فرمایا قال ابو عیسی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بے شمار اہل علم کا مذہب یہی ہے۔ سفیان ثوری ابن مبارک،

(ماہیہ حاشیہ) اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام مالک کے قول ذکر کرنے سے غرض امام ترمذی اپنے حسن والے قول کو تقویت پہنچا رہے ہوں اور ”کان مالک یسیر بعلد الرحمن“ کا معنی یہ ہوگا کہ عبدالرحمن کی روایت کو لیا جائے۔ چنانچہ تہذیب میں موسیٰ بن سلمہ سے نقل کیا ہے میں مدینہ آیا تو امام مالک کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ کی خدمت میں سماع علم کے لئے حاضر ہوا ہوں اور ان علماء سے علم کا سماع کروں گا جن سے آپ حکم فرمائیں گے تو امام مالک نے فرمایا: تم ابن ابی الزناد کو لازم پکڑو..... تو یہاں ترمذی نے کان یشر سے اسی واقعہ کے آخری جملہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ امام مالک ابن ابی الزناد سے علم حاصل کرنے کا مشورہ دیتے تھے۔ (و اللہ درہ ما بحر علمہ۔ زکریا)

امام شافعی، احمد، اٹحق نے اسی کو اختیار کیا کہ جو ربین (اونی، سوتی) موزوں پر مسح کیا جائے گا۔ اگر چہ وہ متعلین نہ ہو جبکہ وہ موٹے ہوں۔

وفی الباب: باب میں ابو موسیٰ اشعری سے روایت ہے

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے صالح بن محمد ترمذی سے سنا کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو مقاتل سمرقندی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں امام ابو حنیفہ کے مرض الوقات میں عیادت کے لئے حاضر ہوا تو نام صاحب نے پانی منگو کر وضو فرمایا اور آپ نے جو ربین پر مسح فرمایا پھر ارشاد فرمایا کہ میں نے آج وہ کام کیا ہے جو میں نہیں کیا کرتا تھا، میں نے آج ایسے سوتی موزوں پر مسح کیا ہے جن کے نیچے چڑا نہیں لگا ہوا۔ (یہ عبارت بعض بصری نسخوں میں ہے، طلبہ کی علمی پیاس کے پیش نظر اس کا ترجمہ کر دیا گیا۔ از مترجم)

﴿تشریح﴾

تعلین کی موجودگی میں جو ربین پر مسح کی کیفیت کا بیان:-

یعنی مسح جو ربین پر کیا تھا تعلین کی موجودگی میں اس حدیث کے معنی میں دو احتمال ہیں:

۱۔ جو ربین پر مسح فرمایا اس حال میں کہ جوتے پہنے ہوئے تھے۔

۲۔ مسح جو ربین متعلین پر فرمایا، یا مسح فرمایا ایسے جو ربین پر جس کے اوپر اور نیچے کسی بھی جگہ چڑا نہ ہو یا یہ معنی ہے کہ متعل موزوں پر مسح فرمایا، یا یہ معنی کہ جو ربین پر الگ مسح فرمایا اور متعل موزوں پر الگ مسح فرمایا (اور متعل اس موزے کو کہتے ہیں جس کے نیچے والے حصہ پر چڑا لگا ہو جیسا کہ عرب کے موزے ہوتے ہیں)

جو ربین (اونی سوتی موزوں) پر مسح کرنے میں مذاہب مختلفہ:

اس مقام کی تفصیل^(۱) یہ ہے کہ جو ربین پر مسح کے متعلق چند مذاہب ہیں:

۱۔ جو ربین پر مطلقاً مسح جائز ہے چاہے موزے موٹے ہوں یا باریک، ان پر چڑا لگا ہوا نہیں یہ اہل ظاہر کی ایک مختصر جماعت کا مذہب ہے اور قابل اعتماد ائمہ (جن کا مذہب قابل اعتبار ہے اور ان کے اقوال کو امت نے اختیار کیا ہے) میں سے کسی کے یہاں

(۱) شرح مذاہب اربعہ کے اصحاب کا جوہر کی تفسیر میں اختلاف واقع ہوا ہے اور ائمہ کے بہت سے مذاہب اس بارے میں منقول ہیں۔ یہاں تک ابن رسلان فرماتے ہیں اصحاب شافعیہ کا کلام اس میں مضطرب ہے اسی طرح امام احمد کے مذاہب کے ناقلین میں اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ امام احمد سے اس بارے میں مختلف روایتیں ہیں چنانچہ ابن قدامہ نے حنابلہ کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں ہاں مالکیہ کے صاحب الشرح الکبیر نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا بلکہ مالکیہ کے مذاہب میں دو شرطیں مسح علی الجوربین کے جواز کی لگائی ہیں:

۱۔ اس پر چڑا لگا ہو۔

۲۔ مسلسل چلنا ممکن ہو۔

ان دو شرطوں کی عدم موجودگی میں مسح جائز نہیں اور شافعیہ کے اصحاب الفردوس نے جو ربین کے دونوں طرف چڑے والا ہونے کی یا موزے کا تلا چڑے والا ہونے کی شرط نہیں لگائی بلکہ یہ شرط لگائی کہ موزے اتنے موٹے ہوں کہ پانی اندر نہ جائے اور مسلسل چلنا بھی ممکن ہو اسی طرح حنابلہ کے فردوس العلیل اور الروض الانف وغیرہ میں ہے احتاف کا مذہب عنقریب آ رہا ہے۔

بھی یہ قول صحیح نہیں (کہ مطلقاً جو رہین پر مسح کو جائز قرار دیا جائے) اس سب کے باوجود اس روایت کی دلالت ظاہریہ کے مذہب پر اس وقت ہوگی کہ لفظ جو رہین جو حدیث میں مطلقاً آیا ہے جو رہین والعلین میں ”و“ عطف کا ہو بمعنی ”مع“ نہ ہو۔

دوسرا مذہب (۱) امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے کہ جو رہین پر مسح تب جائز ہے جبکہ موزے گاڑھے ہوں اور ان کے نیچے چمڑہ لگا ہو اور اگر ان میں سے کوئی ایک وصف نہ پایا گیا تو مسح جائز نہیں اگرچہ دوسرا وصف موجود ہو خلاصہ یہ ہے کہ موزوں میں موٹا ہونا اور اس کے نیچے چمڑے کا لگا ہونا دونوں میں سے ہر ایک مستقل شرط ہے۔

تیسرا مذہب صاحبین اور شافعی، احمد و اسحاق رحمہم اللہ کا ہے کہ جو رہین پر مسح جائز ہے جبکہ وہ موٹے ہوں یا ان کے نیچے چمڑے کا تلا لگا ہو۔ اس آخری مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ موزہ کا موٹا ہونا یا چمڑے والا ہونا دونوں صورتوں میں اس پر مسح جائز ہے تو ان تین مذاہب کے ائمہ نے حدیث کو اپنی رائے کے موافق سمجھا ہے چنانچہ ظاہریہ کہتے ہیں کہ لفظ واؤ اپنے ظاہر پر ہے (عطف کے لئے ہے جو مغایرت کا تقاضا کرتا ہے از مترجم) یہ بات بالکل ظاہر ہے اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ”و“ مع کے معنی میں ہے یعنی موزوں پر مسح اس وقت کیا جبکہ ان کے نیچے چمڑے کا تلا لگا ہوا تھا لہذا صرف ایک وصف منفرد کافی نہیں اور یہ امر مخفی نہیں کہ ایک شے کے کئی وصفوں کے درمیان حرف عطف آسکتا ہے۔ لہذا واؤ کو اس کی اصل پر ہی رکھیں گے اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ واؤ ایک موصوف کے دو وصفوں کے درمیان واقع ہے۔ اہل عرب کے کلام میں اس طرح واؤ کا (ایک موصوف کی دو صفتوں کے درمیان) آنا اس قدر مشہور ہے کہ اس کے ذکر کی ضرورت نہیں۔

حدیث باب کے معنی جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک:

باقی ائمہ (صاحبین امام شافعی، احمد و اسحاق) حدیث باب کا یہ معنی کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو رہین پر مسح فرمایا تھا

(۱) احناف کے مسلک کی توضیح یہ ہے کہ جمہور مختارین میں لکھا ہے کہ او جو رہین ان پر مسح جائز ہے چاہے جو رہین اون کے ہوں یا بالوں کے بنے ہوئے ہوں۔

الشیخین: پنڈلی پر خود بخود کھڑے ہو جائیں اور ان کے اندر کا نظرنہ آتا ہو اور نہ ہی وہ موزے اتنے باریک ہوں کہ اندر والا عضو جھلکنے لگے۔

والمعلین والمجلدین

اس سے مراد وہ موزے ہیں جن کے اوپر نیچے دونوں حصوں پر چمڑا لگا ہوا ہو۔ ایسے موزوں پر بھی مسح جائز ہے (علامہ شامی فرماتے ہیں: قولہ: الشیخین جن کے اوپر اور نیچے دونوں حصہ پر بھی چمڑا لگا ہوا اور نہ ان کے تلے پر چمڑا لگا ہوا ہو اور یہ معنی مابعد کے معطوف سے مستفاد ہوتا ہے۔ مصنف نے ایسے موزے جن کے اوپر اور نیچے دونوں حصوں پر چمڑا لگا ہوا اور جن موزوں کے صرف نیچے چمڑے کا تلا لگا ہوا اس پر مسح کا جواز لکھا ہے یہ احناف کے یہاں متفق علیہ ہے۔ رہا شیخین وہ ادنیٰ سوتی موزے جو موٹے ہوں لیکن ان کے اوپر اور نیچے کسی بھی حصہ پر چمڑا نہ لگا ہوا ہو۔ از مترجم) پر مسح کا جواز یہ صاحبین کا مذہب ہے اور امام صاحب سے بھی صاحبین کے مذہب کی طرف رجوع منقول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے کہ ذی الہدیہ واکثر الکتاب۔

مختصین کی قید سے کیا غیر مختصین خارج ہو جاتے ہیں:

اخوطلی کے حاشیہ میں لکھا ہے: مختصین کی قید نے غیر مختصین کو نکال دیا چاہے وہ غیر مختصین مجلدین ہوں (ایسے ادنیٰ سوتی موزے ہوں جن کے اوپر اور نیچے دونوں طرف چمڑا لگا ہو لیکن باریک موزے ہوں) (ایسے موزوں پر بھی مسح جائز ہے اور کسی نے اس وضاحت کی طرف تعرض نہیں کیا۔ وہ فرماتے ہیں میرے نزدیک مسئلہ کا خلاصہ یہ نکالتا ہے کہ اگر ادنیٰ سوتی موزے باریک ہوں اور ان کے نیچے چمڑے کا تلا لگا ہوا ہو تو اس پر مسح جائز نہیں کیونکہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان منشاء اختلاف یہ ہے کہ صرف موزے کے موٹے ہونے کی صورت میں مسح جائز ہے بلکہ امام صاحب کے نزدیک موزے کے موٹے ہونے کے ساتھ ساتھ نیچے چمڑے کا لگا ہونا یا اوپر نیچے دونوں طرف موزے پر چمڑا لگا ہونا ضروری ہے۔

اور یہ امر متفق علیہ ہے جس پر مجتہدین کا اتفاق ہے۔ اور انہیں مجتہدین کے اقوال قابل اعتماد بھی ہیں کہ مسح صرف موٹے موزوں پر جائز ہے لہذا حدیث میں جو بین مطلقہ کو اسی جو بین شخصین پر محمول کیا جائے گا تا کہ اجماع کی مخالفت لازم نہ آئے رہا تعلین کا لفظ تو اس سے مراد متعلین (وہ موزے جن کے نیچے چمڑے کا تلا موجود ہو) ہیں لہذا ایسے اونی سوتی موزوں پر بھی مسح جائز ہے جبکہ ان کا تلا چمڑے کا ہو اگرچہ وہ موٹے نہ ہوں۔

(از مترجم: جو بین رقیقین متعلین پر مسح کے جواز میں دو قول ہیں: نمبر ۱: ان پر مسح جائز ہے اس کو قطب الارشاد حضرت گنگوہی رحمہ اللہ اور حضرت شیخ الاسلام مدنی نے اختیار کیا ہے اور مفتی کفایت اللہ رحمہ اللہ کی تعلیم الاسلام سے بھی یہی جواز معلوم ہوتا ہے علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے اس پر مسح کے جائز ہونے کا قول ذکر کیا ہے اس کے برعکس شرح منیہ میں عدم جواز کا قول منقول ہے اور عموماً ارباب افتاء اسی پر فتویٰ دیتے ہیں اور عدم جواز کا قول ہی احوط ہے۔) (فتاویٰ محمودیہ ص ۷۷ جلد ۹ کتب خانہ مظہری کراچی میں بھی اس مسئلہ کی وضاحت موجود ہے) کیونکہ حدیث میں اس کی تصریح موجود ہے ^(۱) اور جو معنی ہم نے سب سے پہلے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے تو وہ معنی تمام ائمہ کے مذاہب کے موافق ہے، فافہم اذ لا ضیر فیہ

اشکال

اس اول توجیہ پر یہ اشکال ہوگا کہ انگلیوں پر تری کا اثر جوتے کے تسمے پر لگ کر ختم ہو جائے گا۔

جواب:

لیکن یہ کوئی نقصان دہ نہیں کیونکہ اس صورت میں کسی واجب کا ترک لازم نہیں آتا بلکہ نہ ہی کوئی مستحب چھوٹا ہے کیونکہ مسنون مسح اس سے پہلے ہی حاصل ہو چکا۔ اس حدیث کا ایک دوسرا معنی یہ بھی ^(۲) ہے کہ آپ علیہ السلام نے جو بین پر بھی مسح کیا اور چپلوں پر بھی لیکن یہ اصحاب ظواہر کے علاوہ محققین کا مذہب نہیں بلکہ یہ منسوخ ہو گیا واللہ ولی التوفیق

باب المسح علی الجوربین ^(۳) والعمامة

☆ حدثنا محمد بن بشار حدثنا بن سعيد القطان عن سليمان التيمي عن بكر بن عبد الله

- (۱) نعل کے اصطلاحی معنی مراد لینے کی صورت میں تمام ائمہ مذاہب کی موافقت ہو جاتی ہے: اس معنی میں نعل بمعنی مغل نہیں ہے (بلکہ نعل سے مراد جوتا ہے) اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ علیہ السلام نے جو بین پر مسح کیا اس حال میں کہ آپ علیہ السلام جوتے پہنے ہوئے تھے۔
- (۲) ائمہ کرام حدیث کے مختلف معنی لیتے ہوئے اسے مؤول قرار دیتے ہیں: قلت: اس حدیث کا ایک تیسرا معنی بھی ہے جو کہ دیگر معانی سے بالکل مختلف ہے وہ یہ ہے کہ اس مسح علی الجوربین سے مسح القدمین مراد لیا جائے مجازاً یاں طور کہ گل (موزے) کو ذکر کر کے حال (قد مین) کو مراد لیا گیا ہے تو اس صورت میں سب ائمہ کے یہاں یہ حدیث مؤول ہوگی کہ مسح سے غسل خفیف مراد ہوگا ذکرہ ابو طیب المدنی۔
- (۳) ترجمہ الباب میں لفظ جوربین سے متعلق نسخوں میں اختلاف: مسح علی الجوربین کا باب ابھی گزر چکا ہے اور حدیث باب میں جو بین کا ذکر نہیں ہے۔ بعض نسخوں میں یہاں ترجمہ الباب میں جو بین کا لفظ نہیں ہے۔ ابن العربی نے بھی ترجمہ الباب میں اسے کہیں ذکر نہیں کیا لہذا لفظ جوربین کا حذف اولیٰ ہے اگرچہ اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہے۔

السُّرَنِيُّ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ ابْنِ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: تَوَضَّأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْعِمَامَةِ. قَالَ بَكْرٌ: وَقَدْ سَمِعْتُ مِنْ ابْنِ الْمَغِيرَةِ.

قَالَ وَذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ فِي هَذَا الْحَدِيثِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: أَنَّهُ مَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ وَعِمَامَتِهِ. وَقَدَّرُوا هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنْ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ: وَذَكَرَ بَعْضُهُمُ الْمَسْحَ عَلَى النَّاصِيَةِ وَالْعِمَامَةِ، وَلَمْ يَذْكُرْ بَعْضُهُمُ النَّاصِيَةَ.

وَسَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسَنِ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ بَعِيْنِي مِثْلَ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقُطَّانِ.

قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرُو بْنِ أَمِيَّةَ، وَسَلْمَانَ، وَقُتَيْبَةَ، وَأَبِي أُمَامَةَ.

قَالَ أَبُو عِيْسَى: حَدِيثُ الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مِنْهُمْ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَالنَّسَبِيُّ. وَبِهِ يَقُولُ الْأَوْزَاعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَاسْتَحَقَّ، قَالُوا: يَمَسُحُ عَلَى الْعِمَامَةِ.

وَقَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ: لَا يَمَسُحُ عَلَى الْعِمَامَةِ إِلَّا أَنْ يَمَسَّ بِرَأْسِهِ الْعِمَامَةَ. وَهُوَ قَوْلُ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَمَالِكِ بْنِ النَّسَبِيِّ، وَابْنِ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيِّ.

قَالَ أَبُو عِيْسَى: وَسَمِعْتُ الْجَارُودَ بْنَ مُعَاذٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ وَكِيعَ بْنَ الْجَرَّاحِ يَقُولُ: إِنْ مَسَحَ عَلَى الْعِمَامَةِ يَجْزِئُهُ لِلْأَثَرِ.

☆ حَدَّثَنَا هَنَادٌ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ عَنْ بِلَالٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالْخِمَارِ.

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا بَشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ اسْتَحَقٍّ هُوَ الْقُرَشِيُّ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ؟ فَقَالَ: السُّنَّةُ يَا ابْنَ أَخِي. قَالَ: وَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ؟ فَقَالَ: أَيْسُ الشُّعْرِ الْمَاءُ.

باب ہے جو رہین اور عمامہ پر مسح کرنے کے بیان میں

مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور چہرے کے موزوں پر مسح کیا اور عمامہ پر مسح کیا۔

بکر راوی کہتا ہے کہ میں نے مغیرہ بن شعبہ کے بیٹے سے یہ حدیث سنی اور محمد بن بشار نے دوسری جگہ پر اس حدیث میں نقل کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشانی کی مقدار سر پر مسح کیا اور عمامہ پر مسح کیا اور یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ سے متعدد طرق سے مروی ہے۔

بعض حضرات نے مسح علی الناصیہ اور عمامہ کا ذکر کیا اور بعض حضرات مسح علی الناصیہ کو ذکر نہیں کرتے۔ امام احمد بن حنبل

سے میں نے سنا کہ انہوں نے امام احمد بن حنبل کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میری آنکھوں نے یحییٰ بن سعید قطان جیسا راوی نہیں دیکھا (یحییٰ بن سعید قطان امام جرح و تعدیل ہیں ان کی توثیق مقصود ہے)

وفی الباب: باب میں عمرو بن امیہؓ، سلمانؓ اور ثوبانؓ اور ابو امامہؓ سے روایت ہیں۔

قال ابو یحییٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے حضور ﷺ کے صحابہ میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے جن میں ابو بکرؓ، عمرؓ، انسؓ بھی داخل ہیں۔ امام اوزاعیؒ، احمدؒ، اسحقؒ بھی یہی کہتے ہیں کہ عمامہ پر مسح کہا جائے گا۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ہارود بن معاذ کو کہتے ہوئے سنا کہ وہ کہتے ہیں کہ میں نے وکیع بن الجراح کو کہتے ہوئے سنا کہ مسح علی العمامہ اس حدیث کی وجہ سے جائز ہے۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا قتيبة بن سعيد عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار

ابو عبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر فرماتے ہیں کہ میں نے جابرؓ سے مسح علی الخفین کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے فرمایا اے بھتیجے مسح علی الخفین سنت ہے اور میں نے ان سے مسح علی العمامہ کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ بالوں کو چھوؤ (یعنی مسح علی العمامہ مت کرو)

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے کہ عمامے پر مسح نہیں کیا جائے گا۔ مگر یہ ایک آدمی سر کے مسح کے ساتھ عمامہ پر مسح کرے اور یہ سفیان ثوریؒ، مالک بن انسؒ، ابن المبارکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

حدیث نمبر ۳: حدثنا هناد.... عن بلال ان النبي ﷺ مسح على الخفين و الخمار

حضرت بلالؓ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے چمڑے کے موزوں پر اور عمامے پر مسح کیا (خمار سے مراد عمامہ ہے۔ خمار کہتے ہیں مایہ خامر الوجه یا مایہ خامر الرأس) (یہاں پر حدیث باب میں عمامے کو خمار فرمایا کیونکہ جس طرح دوپٹے سے سر ڈھک جاتا ہے تو مردوں کا سر عمامے سے ڈھک جاتا ہے)

﴿تشریح﴾

حدیث کے دو جوابات:

اس حدیث (۱) میں جو مسح علی العمامہ کا ذکر ہے اس کا محمل وہی ہوگا جیسا کہ اس حدیث کے دوسرے طرق میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے اپنی پیشانی کے مقدار بالوں پر اور عمامہ پر مسح فرمایا۔ اس طرح کسی بھی مذہب کی مخالفت لازم نہیں آئے گی (۲) اور نہ ہی یہ

(۱) مسح علی العمامہ والی روایات معلول ہیں:

مولانا عبدالحی رحمہ اللہ تعلق ائمہ میں فرماتے ہیں: اس مسح علی العمامہ کے متعلق احادیث مختلفہ وارد ہیں پس بعض روایتوں میں ہے کہ آپ علیہ السلام نے اپنے عمامہ پر مسح فرمایا۔ یہ روایت عمرو بن امیہؓ، بلالؓ، ابن المغیرہؓ بن شعبہؓ اور حضرت انسؓ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور یہ سب روایتیں معلول ہیں۔ انہی قلت: جو اس مسح علی العمامہ کے جواز کے قائل ہیں انہوں نے اس حدیث کے بعض طرق کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) یہ بات بہت مشکل ہے کیونکہ امام احمدؒ، داودؒ، طاہریؒ اور بعض صحابہ اور تابعین کا مذہب یہ ہے کہ سر کے اگلے حصہ پر مسح کئے بغیر عمامہ پر مسح جائز ہے جیسا کہ ابن قدامہ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ ہاں ان ائمہ کا آپس میں اختلاف ہے کہ جو شخص مسح علی العمامہ کا قصد رکھتا ہو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

روایت باب صحیح روایات (جس میں مسح علی الراس کا ذکر ہے) کے مخالف ہوگی۔ اور نہ ہی اس صورت میں کتاب اللہ سے

(ما بقیہ حاشیہ) کیا عمامہ باندھتے وقت اس کو با وضو ہونا ضروری ہے کہ نہیں؟ اور کیا مسح علی العمامہ ایک موقت وقت تک جائز ہے یا مطلقاً؟ اور کیا اس میں عمامہ کا سر کا احاطہ کرنا ضروری ہے کہ نہیں؟ اس جیسے اور بہت سے اختلافات ہیں۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: مسح علی العمامہ کے جواز کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عمامہ پورے سر کا احاطہ کئے ہو سوائے اس حصہ کے جس کے کھلا رکھنے کی لوگوں کو عادت ہو جیسا کہ سر کا اگلا حصہ اور کان پس اگر عمامہ کے نیچے ٹوپی ہو جس کا کچھ حصہ ظاہر ہو رہا ہے تو بظاہر اس عمامہ اور ٹوپی دونوں پر مسح جائز ہے کیونکہ دونوں کپڑے مل کر ایک عمامہ کی طرح بن گئے ہیں اور مسح علی العمامہ کے جواز کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ عمامہ مسلمانوں کے عمامہ باندھنے کے طریقے سے باندھا گیا ہو، بایں طور کہ عمامہ کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے ہو یا اس عمامہ کا شملہ ہو اگر نہ تو عمامہ ٹھوڑی کے نیچے ہو اور نہ ہی اس کا شملہ ہو تو ایسے عمامہ پر مسح جائز نہیں کیونکہ ایسا عمامہ ذمیوں کے طرز پر باندھا گیا ہے اور اگر سر کا وہ حصہ جو عرف عام میں کھلا رہتا ہے ظاہر ہو جیسا کہ سر کا اگلا حصہ تو اس ظاہری حصہ پر بھی مسح کیا جائے گا کیونکہ حضرت مغیرہ کی حدیث ہے کہ آپ علیہ السلام نے عمامہ اور ناصیہ پر مسح فرمایا یہ کھلے حصہ پر مسح و جوبی ہے یا استحبائی دونوں ہی قول ہیں اور کیا پورے عمامہ پر مسح ضروری ہے اس میں دو روایتیں ہیں اور مسح علی العمامہ بھی اتنی ہی مدت کے لئے جائز ہے جتنی مدت کے لئے مسح علی الخفین (۳ دن ۳ راتیں مسافر کے لئے اور ایک دن ایک رات مقیم کے لئے) اتنی مختصراً

جمہور ائمہ کے یہاں مسح علی العمامہ پر اختصار جائز نہیں:

جمہور کا مذہب جیسا کہ حافظ نے فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ مسح علی العمامہ پر اختصار جائز نہیں اور یہی ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی اور ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ اور ثوری، ابن مبارک، عروہ اور قاسم، قسمی، نخعی اور حماد بن ابی سلیمان وغیرہ کا مذہب ہے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ متعدد صحابہ کا یہی مذہب ہے ابن رسلان کہتے ہیں کہ امام شافعی کے مذہب میں عمامہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

جمہور ائمہ کی حدیث میں توجیہات:

۱۔ شوافع حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حدیث مختصر ہے اس سے مراد مسح علی الناصیہ والعمامہ ہے جیسا کہ حدیث مغیرہ میں ہے یہ اشکال نہ ہو کہ کس طرح گمان کیا جاسکتا ہے کہ دوای حدیث، حدیث کا ایک کٹڑا ہی حذف کر دیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الناصیہ چونکہ ان کے یہاں معروف تھا اس لئے راوی نے اسے حذف کر دیا۔

۲۔ علامہ خطابی رحمہ اللہ حدیث میں تاویل کے قائل ہیں:

علامہ خطابی فرماتے ہیں مسح الراس کو فرض قرار دیا ہے اور مسح علی العمامہ والی حدیث تاویل کا احتمال رکھتی ہے لہذا متعین حکم (سر کے مسح) کو ایک احتمالی حکم (عمامہ پر مسح) کی وجہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا۔

۳۔ حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: سلف کا حدیث کے معنی میں اختلاف واقع ہوا ہے پس بعض علماء کہتے ہیں کہ پیشانی پر مسح کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمامہ پر مسح کی تکمیل کی تھی اور مسلم کی روایت کے بعض الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں۔

علامہ عینی کی تاویل:

یعنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں بعض علماء نے اس حدیث کی تاویل کی ہے کہ یہاں حال (عمامہ) پر مسح سے مراد محل (سر) پر مسح کرنا ہے اور بعض نے یہ تاویل کی کہ راوی دور بیٹھے تھے اس لئے انہیں وہم ہو گیا۔

عیاض فرماتے ہیں ہمارے علماء نے اس حدیث کا سب سے بہترین محل یہ قرار دیا ہے کہ آپ علیہ السلام کو ایسی بیماری تھی جس کی وجہ سے سر کا کھولنا تکلیف دہ تھا تو یہ عمامہ جبیرہ (پٹی) کی طرح ہو گیا۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی اے والد ماجد مولانا محمد یحییٰ کاندھلوی رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں توجیہ ذکر فرماتے ہیں: کہ میرے نزدیک بہترین جواب یہ ہے کہ مسح الراس ایک قطعی حکم ہے جس کو اخبار احاد سے نہیں چھوڑا جاسکتا جب تک کہ مسح علی العمامہ والی روایات اس طرح متواتر نہ ہو جائیں جیسا کہ مسح علی الخفین والی روایات متواتر ہیں۔ ہاں سر کا استیجاب سنت ہے جیسا کہ مسح علی العمامہ والی روایات اس پر دلالت کر رہی ہیں۔ حضرت اقدس والد ماجد صاحب نے اس توجیہ کو ذکر فرمایا۔

ثابت حکم (سر کا مسح کیا جائے نہ کہ سر چھپانے والی شے عمامہ کا مسح ہو) باطل ہوگا۔

حدیث باب کا دوسرا جواب:

اگر حدیث باب کا یہ جواب دیا جائے کہ مسح علی العمامہ فرض مقدار سے زائد تھا بایں طور کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے فرض حصہ کی مقدار مسح کر چکے تھے پھر عمامہ پر مسح کیا تو یہ امر مخفی نہ رہا کہ مسح علی العمامہ اس صورت میں اتفاقی امر تھا کہ آپ علیہ السلام کا قصد عمامہ کو صحیح کرنا تھا راوی نے اسے مسح علی العمامہ سمجھ لیا تو اس جواب میں بھی کوئی بعد نہیں اور اگر اس حدیث کا یہ مطلب ہو کہ آپ علیہ السلام نے عمامہ پر (سر پر مقدار فرض مسح کرنے کے بعد) بالقصد مسح فرمایا تھا تو یہ غیر معقول بات ہے کیونکہ یہ اکمال الفرض فی غیر محلہ ہے (فرض مسح رأس کی تکمیل اس کے محل کے علاوہ (عمامہ) میں کی جارہی ہے۔) یہ بحث تو یہاں بوری ہوئی۔ حضرت الاستاذ العلام ادام اللہ علوہ و مجدہ و افاض علی العالمین برہ ورفدہ نے اس کی ایک توجیہ ^(۱) اور بھی کی ہے جسے ہم نے ابوداؤد کی تعلیقات ^(۲) میں ذکر کیا ہے پس انتظار فرمایئے کیونکہ وہ تاویل بہت ہی عمدہ اور لطیف ہے اور اگر کوئی اصل اشکال کا یہ جواب دے کہ یہ مسح علی العمامہ سورہ مائدہ کی آیت وضو کے نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے تو یہ جواب بھی صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ کئی احادیث میں آپ علیہ السلام کا یہ فرمان منقول ہے کہ ”یہ میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے“ کیونکہ یہاں پر مشارالہ ہر وہ وضو ہے جو آپ علیہ السلام سے آج کے دن تک مشروع ہے اس میں کسی بھی وضو کا استثناء نہیں (تو مسح علی العمامہ بھی ایک مشروع حکم ہوا جو کہ آیت سے منسوخ نہیں) نیز ائمہ کا اتفاق ہے کہ نمازیں مکہ میں فرض ہوئی تھیں اور آیت وضو (مائندہ والی آیت) مدنی ہے اور وضو کا

(۱) اس سے یہ وہم نہ ہو کہ ابوداؤد کا سبق ترمذی کے سبق سے پہلے ہو چکا تھا بلکہ حضرت والد صاحب قدس سرہ نے اس جواب سے حمیہ اس وقت فرمائی تھی جبکہ تمام کتب صحاح ختم ہو چکی تھیں اور والد صاحب نسخہ کوصاف کروا کر لکھوا رہے تھے، حضرت اقدس لنگوی نورہ اللہ مرقدہ کا معمول پہلے پوری ترمذی پڑھانے کا تھا اس کے بعد ابوداؤد کا سبق ہوتا تھا۔

(۲) حضرت والد صاحب نے ابوداؤد کی تقریر میں چند توجیہات ذکر فرمائی ہیں جو یہاں مذکور نہیں ہیں اور جس توجیہ کی طرف یہاں ادق اللف سے اشارہ کیا ہے اس کو یوں تحریر فرماتے ہیں: یا یہ توجیہ کی جائے اس سے مراد نامیہ اور سر کی مقدار فرض پر مسح کرنا ہے اور مسح کی تکمیل عمامہ پر فرمائی کیونکہ اللہ پاک نے عبادات اور طاعات اور اس کی شروط و ارکان میں ایسے اثرات اور برکات رکھی ہیں جن کی اللہ کے یہاں قدر و قیمت ہے لہذا ایسا فعل کرنا جو دوسرے فعل کے قائم مقام ہو تو اس سے اگرچہ برکات تو حاصل نہ ہوں گی جو اصل کو کرنے کی صورت میں حاصل ہوتی تھیں لیکن ان میں سے بعض برکات کا حصول ناقابل انکار ہے (از ذکر یادنی: یعنی مسح رأس میں پورے سر کا استیعاب یہ اصل حکم شرعی ہے اور اس کی بہت سی برکات ہیں لیکن ضرورت کے وقت سر کے استیعاب کے بجائے عمامہ پر مسح کے ذریعہ اس استیعاب کے کرنے میں بھی کچھ نہ کچھ فوائد ضرور ہیں) اور اس کی بہت نظائر اور مثالیں ہیں جو کہ سوچنے والے پر مخفی نہیں مثلاً احکام شرعیہ میں جب حجر اسود کا استلام معتذر ہو جائے تو لامٹی سے چھونا بلکہ اشارہ کرنا بھی اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور حقیقت میں اگر ایسے جسم پر پانی کی جائے جو بہت سے کپڑے پہنا ہو اس صورت میں اگرچہ مارنے کی وہ تکلیف تو نہ ہوگی جو تنگے بدن پر مارنے سے ہوتی ہے لیکن اس میں بھی تنگ نہیں کہ اس طرح کچھ نہ کچھ تکلیف ضرور ہوگی۔ پس جب یہ بات واضح ہوگئی کہ مسح علی العمامہ کو سر کے مسح کی تکمیل کے لئے واجب اور قائم مقام بنانا ممکن ہو گیا اور اس مسح علی العمامہ کرنے والے کو بعض وہ فوائد حاصل ہو گئے جو اللہ پاک نے سر پر مسح کی تکمیل کی صورت میں رکھے تھے لہذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ جب یہ حصہ کل فرض نہیں ہے تو مسح علی العمامہ کو لغو ہونا چاہئے اور لغو ہو بھی کیسے؟ حالانکہ اس مسح علی العمامہ کی تائید آپ ﷺ کے فعل اور قول سے ہوتی ہے اس مسح علی العمامہ پر اکتفاء کرنا قرآنی آیات اور مشہور احادیث کے مخالف تھا اس لئے ہم نے سر کے اگلے حصہ کے بالوں کے مسح کو فرض قرار دیا اور مسح علی العمامہ کو اس کی مکملات میں سے قرار دیا۔ اچھی

طریقہ ہم سے پہلے کی شریعتوں سے لیا گیا ہے اور آیت وضو کا مقصد تاکید کرنا ہے وضو کو نماز کے لئے شرط قرار دینا اس آیت کا مقصد نہیں کیونکہ نماز کے لئے طہارت تو پہلے ہی سے شرط تھی (لہذا آیت وضو کو حدیث عمامہ کے لئے ناخ بانا صحیح نہیں کیونکہ آیت وضو نے کوئی نیا حکم لاگو نہیں کیا کہ یہ پچھلے حکم کے لئے ناخ بن سکے۔ از مترجم)

سمعت احمد بن حنبل الخ

اس کلام سے مقصود گذشتہ روایت میں یحییٰ بن سعید جو راوی گزرے ہیں ان کی توثیق ہے تاکہ ان کے سوء حافظہ اور ثقہ نہ ہونے کا وہم نہ ہو کیونکہ ان کی روایت ثقہ راویوں کی روایت کے خلاف ہے اور روایات کا اتفاق اور آیات قرآنی ان کی روایت کو رد کرتی ہیں (از مترجم چونکہ یحییٰ بن سعید القطان کی روایت مسح علی الخفین والعمامة قرآنی آیات اور احادیث متواترہ کے خلاف ہے، اس لئے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ روایت یحییٰ ابن سعید کا وہم ہے اس لئے مصنف نے امام احمد کا قول نقل فرمایا کہ میری آنکھوں نے یحییٰ بن سعید القطان جیسا ثقہ راوی نہیں دیکھا لہذا یہ روایت مصنف کے نزدیک وہم نہیں لہذا اس روایت کی تاویل کی جائے گی۔)

وہو قول غیر واحد الخ

یعنی پیشانی کی مقدار مسح کرنے کے بعد عمامہ پر مسح کرنا بے شمار علماء کا مذہب ہے (اپس اگر ان علماء (امام اوزاعی، احمد، اسحاق۔ از مترجم) کا مقصد یہ ہے کہ مقدار ناصیہ کے بعد عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے تب تو اس میں شک نہیں کہ اس کا فاعل گناہ گار نہ ہوگا لایہ کہ اس کو سنت سمجھنے لگے اور اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ مسح علی العمامہ فی الجملہ مشروع ہے تب تو وہی اشکال ہوگا جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اکمال الفرض فی غیر محلہ ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں۔ اور ہم ابوداؤد کی تعلیقات کے حوالہ سے جو توجیہ ذکر کر چکے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا صحیح محمل موجود ہے۔

(۱) گزشتہ کلام سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ یہ بعض علماء مسح علی الناصیہ کے قائل نہیں بلکہ یہ علماء (امام اوزاعی، احمد، اسحاق) عمامہ پر مسح کو کافی قرار دیتے ہیں (جبکہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ ان حضرات کا مسلک یہ بتا رہے ہیں کہ ان کے نزدیک مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ ہوگا جو کہ جمہور کا مذہب ہے حالانکہ امام ترمذی کا قول: وہو قول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منهم ابو بکر وعمر والنس وبہ يقول الاوزاعی واحمد واسحق قالوا یمسح علی العمامہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان کا مذہب صرف مسح علی العمامہ ہے۔ از مترجم)

امام ترمذی کے اس قول میں کہ یہ بعض علماء حدیث مغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر عمل کرتے ہیں اور چونکہ ان کی حدیث میں مسح علی العمامہ والناصیہ دونوں کا ذکر ہے اس لئے حضرت گنگوہی نے یہ نتیجہ اخذ فرمایا کہ ان بعض علماء (امام اوزاعی، احمد و اسحق۔ از مترجم) کے یہاں بھی مقدار ناصیہ (پیشانی کے بالوں کی مقدار) مسح کرنے کے بعد عمامہ پر مسح جائز ہے۔ جو علماء مسح علی العمامہ کو کافی قرار نہیں دیتے ان کا مسح علی العمامہ کے جواز میں اختلاف ہے مالمکیہ نے تو مطلقاً مسح علی العمامہ کا انکار کیا ہے۔

اور تمام شوافع نے تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ کے ساتھ سر کے مسح کی تکمیل کرتے ہوئے یہ سنت حاصل ہو جاتی ہے۔ احناف سے اس مسئلہ میں کوئی تصریح موجود نہیں ہے لیکن ابن العربی نے اشارہ کیا ہے کہ احناف و شوافع کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے اور ابھی حضرت گنگوہی کی تقریر ابوداؤد سے جو کلام نقل کیا ہے وہ بھی اسی طرف مشیر ہے۔

قوله والخمار (۱)

خمار سے مراد یہاں وہ کپڑا ہے جو سر کو چھپا دے لہذا یہ عمامہ اور دوسرے کپڑوں کو شامل ہو گیا اس سے مراد عمامہ ہی ہے کیونکہ عمامہ بھی پورے سر کو ڈھانپنے ہوئے ہوتا ہے (جس طرح دوپٹہ سر کو ڈھانپ دیتا ہے۔)

باب ما جاء في الغسل من الجنابة

☆ حدثنا هناد حدثنا وكيع عن الاعمش عن سالم بن ابى الجعد عن كريب عن ابن عباس عن خالته ميمونة قالت: وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم غسلاً، فاغتسل من الجنابة: فأكفأ الإناء بشماله على يمينه، فغسل كفيه، ثم أدخل يده في الإناء فافاض على فرجه، ثم ذلك بيمينه الحائط، أو الأرض، ثم مضمض واستنشق، وغسل وجهه وذراعيه، ثم أفاض على رأسه ثلاثاً، ثم أفاض على سائر جسده، ثم تنحى فغسل رجله.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وفي الباب عن أم سلمة، وجابر، وابى سعيد وجبير بن مطعم. وابى هريرة.

☆ حدثنا ابن ابى عمر حدثنا سفيان بن عيينة عن هشام بن غروة عن ابیه عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه قبل أن

خمار کا مصداق یہاں عمامہ ہی ہے:

(۱) ابو الطیب: نوڈی سے نقل کرتے ہیں کہ یہاں خمار سے مراد عمامہ ہے کیونکہ یہ بھی سر کو ڈھانپ دیتا ہے اور سیوٹی نے نہایہ سے نقل کیا ہے کہ خمار سے مراد عمامہ ہے کیونکہ مرد عمامے سے اپنا سر ڈھانپ لیتا ہے جیسا کہ عورت اپنے دوپٹے سے اپنا سر چھپاتی ہے اور یہ مسح علی العمامہ کا ثبوت اس لئے ہے کہ جب یہ شخص اہل عرب کے طریقہ پر عمامہ باندھے اور اس کا ایک سراٹھوڑی کے نیچے سے لے کر آئے تو اس کو ہر وقت اتارنا ممکن نہیں ہے تو عمامہ کا حکم ظہن (موزے) کی طرح ہوگا۔ اتنی

ابن العربی فرماتے ہیں خمار دوپٹہ کو کہتے ہیں جس سے عورت اپنا سر چھپاتی ہے اور وہ (خمار) ایسا ہے جیسا کہ مرد کے لئے عمامہ لیکن خمار کا استعمال مرد کی اوزنی کے طور پر صرف اس حدیث میں ہوا ہے اگرچہ ماخذ اختلاف یہ تقاضا کرتا ہے کہ خمار مرد کی اوزنی کے لئے بھی استعمال ہو کیونکہ یہ حجر سے مشتق ہے جس کا معنی چھپانے کے ہیں۔ اتنی

خمار کی مراد میں حضرت شیخ کی رائے

قلت: یہاں حدیث میں خمار سے اس کا اصل معنی یعنی عورت کا دوپٹہ بھی مراد ہو سکتا ہے چنانچہ ابن قدامہ لکھتے ہیں عورت کے اپنے دوپٹے پر مسح کرنے کے متعلق دو روایتیں ہیں:

۱۔ دوپٹہ پر مسح جائز ہے اس حدیث کی وجہ سے نیز حضرت اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مردی ہے کہ وہ اپنے دوپٹہ پر مسح کرتی ہیں۔
۲۔ دوپٹہ پر مسح جائز نہیں کیونکہ امام احمد سے عورت کے اپنے دوپٹہ پر مسح کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا عورت دوپٹہ کے نیچے سر پر مسح کرے دوپٹہ پر مسح کرے۔

يُدْخِلُهُمَا الْإِنَاءَ، ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهُ، وَيَتَوَضَّأُ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ يَشْرَبُ شَعْرَةَ الْمَاءِ، ثُمَّ يَحْنِي عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ حَنَيَاتٍ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وهو الذي اختاره اهل العلم في الغسل من الجنابة: أَنَّهُ يَتَوَضَّأُ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ يَفْرِغُ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثَ مَرَاتٍ، ثُمَّ يَقْبِضُ الْمَاءَ عَلَى سَائِرِ جَسَدِهِ، ثُمَّ يَغْسِلُ قَدَمَيْهِ. وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ: وَإِنْ أَنْفَسَ الْجَنْبُ فِي الْمَاءِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ أَجْزَاءَهُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَاحْمَدُ وَاسْتَحَقَّ.

باب ہے غسل جنابت کے بیان میں

حضرت ابن عباسؓ اپنی خالہ میمونہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ میمونہؓ کہتی ہیں کہ میں حضور ﷺ کے لیے غسل کا پانی رکھا چنانچہ آپ ﷺ نے غسل جنابت فرمایا۔ پس برتن کو ٹیڑھا کر کے اپنے بائیں ہاتھ سے سیدھے ہاتھ پر پانی انڈیلا۔ پس اپنی دونوں ہتھیلیوں کو دھویا۔ پھر اپنے ہاتھ کو برتن میں داخل کیا پھر اپنی شرمگاہ پر پانی بہایا۔ پھر اپنے ہاتھ کو دیوار یا زمین پر رگڑا۔ پھر کھلی کی اور ناک میں پانی ڈالا۔ اور اپنے چہرے اور دونوں کہنیوں کو دھویا پھر آپ نے اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہایا پھر سارے جسم پر پانی بہایا۔ پھر اپنی جگہ سے ہٹ گئے اور اپنے پاؤں مبارک کو دھویا۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح حسن ہے۔

وفی الباب: باب میں ام سلمہؓ، جابرؓ، ابوسعیدؓ، جبیر بن مطعمؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایات ہیں

حدیث: حدثنا ابن ابی عمر عن عائشہؓ قالت

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ جب غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھوں کو دھوتے، ان ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے پہلے پھر اپنے شرمگاہ کو دھوتے، پھر وضو فرماتے نماز کا سا وضو، پھر اپنے بالوں کو پانی پلاتے، پھر تین لب بھر کر اپنے سر پر ڈالتے

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اہل علم نے غسل جنابت میں اس کو اختیار کیا ہے کہ نماز کا سا وضو کرے گا پھر اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے گا اور پھر اپنے سارے جسم پر پانی بہائے اور پاؤں دھوئے اور اس پر تمام اہل علم کا عمل ہے۔ علماء فرماتے ہیں کہ اگر جہی آدمی نے پانی میں ڈبکی لگائی اور اس نے وضو نہیں کیا تو یہ اس سے کافی ہو جائے گا۔ یہ امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسلمؒ کا مذہب ہے۔

﴿تشریح﴾

ثم دلك بیده الحائط او الارض
ازالہ نجاست کے بعد دلك کی حقیقت:

یہ رگڑنا^(۱) ازالہ نجاست کے بعد صفائی میں مبالغہ کرنے کے لئے ہے تاکہ عین نجاست کے زائل ہونے کے بعد نجاست کے جو تھوڑے بہت اثرات رہ جاتے ہیں وہ بھی ختم ہو جائیں اور (جب ہاتھ بالکل صاف ہوں گے تو) تمام اعضاء کو دھونے میں خصوصاً کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں طبعی کراہت اور تفر نہ رہے گا۔

ولم يتوضأ اجزأ۵:

(یہاں ایک اشکال ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے زید وضو میں اعضاء وضو کو ترتیب وار دھونا فرض ہے اور جب کوئی شخص غسل کے لئے پانی میں ڈبکی لگائے گا تو سارے اعضاء اکٹھے دھلیں گے نہ کہ ترتیب وار لہذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کیسے فرمایا ایسے ڈبکی لگانے والے شخص کا وضو اور غسل دونوں ادا ہو جائیں گے؟ تو اس اشکال کے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو جواب دیئے ہیں از مترجم) یعنی فرض غسل میں اگر وضو نہ کیا جائے تو ان ائمہ کے یہاں فرض غسل تو ادا ہو جائے گا لیکن حدیث اصغر سے طہارت حاصل نہ ہوگی کیونکہ ان ائمہ کے یہاں وضو میں ترتیب^(۲) جو کہ فرض ہے اس صورت میں حاصل نہیں ہوئی (لہذا وضو ترتیب وار کرنا اب بھی ضروری ہے۔ ذکر یادنی۔)

دوسرا جواب: اور یہ بات بھی بعید نہیں کہ یہ علماء پانی میں ڈبکی لگانے اور پانی میں تیرنے کو ترتیب وار کرنے کے قائم مقام کر دیتے ہوں کیونکہ ہمارے علماء نے تصریح کی ہے کہ غسل کرنے والا شخص جب پانی میں داخل ہو اور اس میں اتنی دیر ٹھہر جائے جس میں ترتیب وار افعال کرنا ممکن ہو تو یہ ٹھہرنا ترتیب^(۳) سنت کے قائم مقام ہو جائے گا اس طرح اگر وہ حوض میں پانی کی جگہ سے دوسری جگہ

(۱) حضرت والد صاحب مرحوم نے اپنے شیخ گنگوہی رحمہ اللہ سے تقریراتی داد میں ایک عمدہ اور انوکھی تقریر نقل کی ہے جس کو ہمارے شیخ سہارنپوری رحمہ اللہ نے بذل میں باب الرجل یدلک بالارض اذا استنجی میں بھی نقل کیا ہے لہذا وہاں دیکھ سکتے ہیں۔

ابن العربی فرماتے ہیں: یہ حدیث امام شافعی کے خلاف حجت ہے جو کہتے ہیں کہ منی پاک ہے اور عورت کے فرج کی رطوبت کو بھی پاک کہتے ہیں کیونکہ اگر دونوں اشیاء پاک ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو دھونے سے ابتداء نہ فرماتے اور نہ ہی اس کو رگڑنے کی ضرورت تھی۔

وضو کی ترتیب کے سنت یا واجب ہونے میں اختلاف

(۲) قلت: اس میں شک نہیں کہ ترتیب وضو میں شافعیہ کے یہاں ضروری ہے اور حنابلہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت یہی ہے اور امام مالک کی دو روایتوں میں سے غیر مشہور روایت بھی اسی طرح ہے۔ مالکیہ کی مشہور روایت اور حنابلہ سے دوسری روایت اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں ترتیب سنت ہے لہذا فی الاوجز۔ غسل میں ترتیب کے ضروری نہ ہونے پر ائمہ کا اجماع ہے اس کی تصریح شرح کی ایک جماعت ذرقانی وغیرہ نے کی ہے اسی طرح اہل فردغ نے بھی تصریح کی ہے۔ شرح ائقاع میں ہے اگر حدیث اصغر والا شخص رفع حدیث کی نیت کر کے غسل کرے تو اس سے رفع حدیث ہو جائے گا اگرچہ وہ شخص ترتیب کی مقدار پانی میں نہ ٹھہرے کیونکہ اس نے حدیث اکبر کو ختم کر دیا ہے تو حدیث اصغر تو بطریق اولیٰ ختم ہو جائے گا نیز ان محدودے لمحات میں ترتیب کو مقدار مانا جا سکتا ہے اور مفتی میں ہے جب کوئی شخص غسل کرے تو غسل اس شخص کے فرض غسل اور فرض وضو دونوں کے قائم مقام ہو جائے گا لہذا اس صورت میں وضو کے اعضاء میں ترتیب وار کرنا، پے درپے کرنا ضروری نہیں ہے یہاں غسل، فرض غسل اور فرض وضو دونوں سے کافی ہو جائے گا کیونکہ یہاں دو عبادتیں ہیں جن میں سے ایک عبادت کا دوسری میں داخل ہو گیا ہے۔

(۳) وضو کی ترتیب کی ممکنہ صورت:

در مختار میں ہے اگر کوئی شخص بچے پانی میں ٹھہر جائے یا بڑے حوض میں ٹھہر جائے یا بارش میں اتنی دیر ٹھہر جائے جس میں وضو اور غسل ممکن ہو تو وضو اور غسل کی سنتوں کو بجالانے والا شمار ہوگا۔

کی طرف منتقل ہو جائے (یعنی غوض میں کچھ حرکت کر کے چل دے۔ ذکر یادنی) تب بھی غسل سنت کے قائم مقام ہو جائے گا لہذا جو علماء وضو میں ترتیب کی فریضیت کے قائل ہیں ان کا بھی یہی مذہب ہو سکتا ہے۔

لہذا اس صورت میں ولم يتوضأ اجزاء میں اجزاء سے مراد وضو اور غسل کی سنتوں اور فرض کی ادائیگی کے ساتھ کافی ہونا مراد ہے اور پہلے معنی کے اعتبار سے فرض کا ادا ہونا مراد ہوگا۔ سنتوں کا بجا لانا مراد نہ ہوگا۔

بَابُ هَلْ تَنْقُضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

☆ حدثنا ابن ابی عُمَرَ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ مُوسَى عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ أَشَدُّ ضَفَرًا رَأْسِي، أَفَأَنْقُضُهُ لِيُغْسَلَ الْجَنَابَةُ؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَحْتَجِيَ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثَ حِثَاثٍ مِنْ مَاءٍ، ثُمَّ تَفِيضِي عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ الْمَاءَ فَتُطَهِّرِينَ أَوْ قَالَ: فَإِذَا أَنْتِ قَدْ تَطَهَّرْتَ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند اهل العلم: أن المرأة إذا اغتسلت من الجنابة ولم تنقض شعرها أن ذلك يجزئها بعدان تفيض الماء على رأسها.

باب ہے اس بیان میں کہ کیا عورت غسل کے وقت چوٹی کھولے گی

حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں ایسی عورت ہوں کہ مضبوط باندھتی ہوں اپنی چوٹی کو۔ کیا میں غسل جنابت کے لیے اسے کھولا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں تین مرتبہ لب بھر کر سر پر پانی ڈالنا تمہارے لیے کافی ہو جائے گا۔ پھر سارے بدن پر پانی بہاؤ، پھر تم پاک ہو جاؤ گی یا فرمایا اب تم پاک ہو گئی ہو

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس پر تمام اہل علم کا عمل ہے کہ اگر عورت غسل جنابت کرے اور بالوں کو نہ کھولے تو سر پر پانی بہا دینا کافی ہے (اور بالوں کو کھولنا ضروری نہیں)۔

﴿تشریح﴾

انما یکفیک

غسل فرض میں بالوں کے دھونے کے لئے عورتوں کا استثنائی حکم:

یہ حدیث آپ ﷺ کے فرمان: تحت کل شعرة جنابة (ہر بال کے تحت جنابت ہے) کے لیے بمنزلہ استثناء کے ہے کیونکہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو اس حدیث کا علم تھا نیز یہ بھی علم تھا کہ بالوں کے کھولنے میں حرج ہے اس لئے انہوں نے آپ ﷺ سے بالوں کے متعلق سوال فرمایا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہر ہر بال کو دھونے کا حکم مردوں کے لیے ہے ^(۱) نہ کہ تم عورتوں کے

(۱) حنفیہ کا رائج مذہب یہی ہے اُنکی وضاحت جیسا کہ اوپر میں اس کی تفصیل موجود ہے یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ (بقیہ حاشیا لگے صفحہ پر)

لیے۔ کیونکہ حرج شریعت میں اٹھالیا گیا ہے اور عورتوں پر بالوں کے کھولنے کا حکم لگانے سے حرج لازم آتا ہے۔ بخلاف مردوں کے کہ وہاں حرج نہیں، نیز یکفیک میں خطاب عورت کو ہے لہذا صرف عورت ہی کا استثناء ہوگا (تحت کل شعر جنابہ والی روایت سے) کیونکہ عورت کے بالوں کے کھولنے ہی میں تو ضرورت پائی جا رہی ہے اور ضرورت ہی پر تو رخصت کا مدار ہوتا ہے۔

مسئلہ کا خلاصہ:

خلاصہ یہ ہے کہ ہر ہر بال کو دھوئے بغیر غسل کا کافی ہونا کیونکہ عقل اور قیاس کے خلاف ہے (بعض وجوہ سے) تو یہ حکم ام سلمہؓ سے خاص عورتوں کی طرف متعدی کر دیا گیا اور اگر تو یہ حکم عقل اور قیاس کے خلاف نہ ہوتا (بالکل بھی) (یعنی بالکل عقل کے موافق ہوتا ہے) تو یہ حکم ہر ہر مکلف کی طرف متعدی ہو جاتا (یعنی ہر مرد و زن کے لیے یہی حکم ہوتا کہ ہر ہر بال دھوئے بغیر غسل جنابت کافی ہو جاتا، محمد زکریا مدنی) اور اگر یہ حکم عقل و قیاس کے بالکل ہی مخالف ہوتا تو ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ کی طرف کسی بھی عورت کی طرف متعدی نہ ہوتا اور صرف ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ خاص ہوتا کیونکہ یکفیک کا کافی تخصیص پر دلالت کرتا ہے لیکن یہاں پر ایک نوعی خصوصیت تو ہے لیکن شخصی خصوصیت نہیں اور اس طرف مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے جو آ رہا ہے: "إن المرأة إذا اغتسلت" کہ کوئی بھی عورت غسل کرے تو اس پر بال کھولنا لازم نہیں (تو ان المرأة کے لفظ سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کر دیا کہ حدیث میں یکفیک میں خاص ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مراد نہیں بلکہ ہر عورت اس کا مصداق اور مخاطب ہے۔ از مترجم)

(باقیہ حاشیہ) عورت غسل جنابت میں اپنا سر نہیں کھولے گی اسی طرح غسل حیض میں جیسا کہ ذرقتانی نے نقل کیا ہے اور امام احمد رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت بھی یہی ہے اور یہی جمہور کا مذہب ہے مرد کا حکم ان ائمہ کے نزدیک عورتوں کے حکم کی طرح ہے جیسا کہ ابن رسلان، ابن قدامہ اور دیر نے تصریح کی ہے

احناف کی مختلف روایات: ہمارے ائمہ احناف کے یہاں اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں جیسا کہ ہدایہ اور شامی کے حواشی میں ہے اور در مختار میں ہے: مرد کو اپنی پٹیا کو تر کر لینا کافی نہیں بلکہ اس کو کھولنا ضروری ہے چاہے وہ علوی ہو یا ترکی کیونکہ مرد کے لیے بالوں کا حلق کرنا ممکن ہے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یہی صحیح مذہب ہے۔

قلت: یہ کلام حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے کلام کے لیے مؤید بنتا ہے (کہ حدیث باب میں حکم صرف مردوں کے لیے ہے) اور مرد اور عورتوں میں فرق کرنے پر ابو داؤد کی حدیث ثوبان (اس سے مراد سنن ابی داؤد کی مروی روایت اما الرجل فلیبش راسه فلیغسله حتی یبلغ اصول الشعر وأما المرأة فلا علیہا ان لا تنقصه) (باب فی المرأة هل تنقص شعرها سنن ابی داؤد صفحہ ۳۸ کتب خانہ امدادیہ ملتان۔ از مترجم) بطور نص کے دلالت کرتی ہے جو مرفوعاً مروی ہے۔

اسامیل بن عیاش پر اعتراض اور اس کا جواب:

شوکانی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اس حدیث پر عموماً یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کی سند میں اسامیل بن عیاش راوی ہے لیکن اسامیل بن عیاش جس روایت کو اہل شام سے نقل کرتے ہیں تو وہ روایت قوی ہوتی ہے اس لیے یہ روایت قابل قبول ہے۔ اتنی قلت: حدیث ابی داؤد کی تائید دوسری بہت سی روایات سے بھی ہوتی ہے۔

باب ما جاء انَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ

☆ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا الْحَرْثُ بْنُ وَجِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ دِينَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ، فَأَغْسِلُوا الشَّعْرَ وَأَنْقُوا الْبَشَرَ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ، وَانْسٍ.

قال ابو عيسى: حديث الحرث بن وجيه حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديثه. وهو شيخ ليس بذلك. وقد روى عنه غير واحد من الأئمة. وقد تفرّد بهذا الحديث عن مالك بن دينار. ويقال الحرث بن وجيه. ويقال ابن وجبة.

باب ہے اس بیان میں کہ ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے لہذا بالوں کو دھوؤ اور جسم کو صاف کرو۔

وفی الباب: باب میں علی اور انسؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں حارث بن وجیہ کی حدیث غریب ہے، اس حدیث کو ہم صرف حارث بن وجیہ کی حدیث سے ہی پہچانتے ہیں اور حارث قوی نہیں ہے۔ ان سے کئی ائمہ روایت کرتے ہیں اور وہ یہ حدیث مالک بن دینار سے روایت نقل کرنے میں متفرّد ہے۔ ان کو حارث بن وجیہ بھی کہا جاتا ہے اور کبھی ابن وجبہ کہا جاتا ہے۔

﴿تشریح﴾

قوله: شيخ ليس بذلك

شيخ: یہاں بمعنی ماہر عالم ہے ^(۱) نہ کہ شیخ لغوی (بمعنی بوڑھا شخص)

(۱) قلت: لہذا اس تاویل پر مصنف پر اعتراض نہ ہوگا جو علماء نے کیا ہے کہ لفظ شیخ تو الفاظ تعدیل میں سے ہے؟ تو ابو الطیب رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا ہے کہ شیخ سے مراد اس کا لغوی معنی یعنی بوڑھا شخص ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اس پر مفصل کلام فرمایا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں بظاہر مصنف رحمہ اللہ نے لفظ شیخ جرح کے لیے استعمال کیا ہے لیکن یہ استعمال تمام اصحاب الجرح والتعدیل کے استعمال کے خلاف ہے۔ ہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ الفاظ جرح کے قریب ہے لہذا یہاں پر اگر لفظ جو اس سے ملا ہوا ہے "لیس بذلك" یہ قرینہ ہے کہ یہ الفاظ جرح میں سے ہے یا یہ کہا جائے کہ آدمی کے ثقہ ہونے کے لیے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے: نمبر ۱: عدالت۔ نمبر ۲: ضبط۔

لہذا یہ ممکن ہے کہ ایک صفت کے اعتبار سے اس راوی کی توثیق کی جائے اور دوسری صفت کے اعتبار سے اس پر جرح کی جائے۔ اتنی مختصر از مترجم: حارث بن وجیہ اراخی۔ یہ مالک بن دینار سے احادیث نقل کرتے ہیں (دوق) امام بخاریؒ ابو حاکم امام نسائی اور ایک جماعت کثیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ابن عدی کہتے ہیں ان سے صرف ایک ہی روایت کتاب الطہارۃ میں بواسطہ مالک بن دینار مروی ہے۔ (تہذیب المعجم ۲/۶۲۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

باب فی الوضوء بَعْدَ الْغُسْلِ

☆ حَدَّثَنَا اسْمَعِيلُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا شَرِيكَ عَنْ أَبِي اسْتَحَقَّ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يَتَوَضَّأُ بَعْدَ الْغُسْلِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. قال ابو عيسى: وهذا قول غير واحد من اهل العلم: اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين: اَنَّهُ لَا يَتَوَضَّأُ بَعْدَ الْغُسْلِ.

باب ہے غسل کے بعد وضو کرنے کا بیان

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ غسل کے بعد وضو نہ فرماتے تھے۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہ مذہب ہے کہ غسل کے بعد وضو نہ کرے۔

باب ما جاء اذا التقى الختانان وَجَبَ الْغُسْلُ

☆ حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ، فَعَلَّئَهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَغْتَسَلْنَا.

قال: وفي الباب عن ابى هريرة، وعبد الله، ورافع بن خديج.

(ما بقیہ حاشیہ) بحث کی تلخیص:

خلاصہ یہ ہے کہ امام ترمذی وغیرہ نے حدیث کی تضعیف کی ہے لیکن اس حدیث کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس کو شوکانی نے دارقطنی سے علل میں نقل کیا ہے کہ یہ روایت مالک ابن الدینار عن الحسن کی سند سے مرسل مروی ہے نیز اس حدیث کو سعید ابن منصور نے عن هشیم عن یونس عن الحسن نقل کیا ہے کہ حسن کہتے ہیں: مجھے خبر دی گئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا پھر حدیث کو ذکر فرمایا نیز ابان الطار نے عن قتادہ عن الحسن عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی سند سے اس حدیث کو موقوفاً نقل کیا ہے۔ اچھی

قلت: یہ سب روایتیں حدیث باب کی تقویت کے لیے ہیں نیز اس کی تائید حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد اور ابو داؤد رحمہ اللہ نے مرفوعاً نقل کیا ہے: جس شخص نے غسل جنابت میں ایک بال کی جگہ کو بھی چھوڑ دیا کہ اس کو پانی نہیں پہنچا تو اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں اتنی اتنی مدت عذاب دیں گے حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ ابن العربی فرماتے ہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صحیح سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل کی کیفیت کے بیان میں نقل کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کی طرح وضو فرماتے پھر اپنا ہاتھ برتن میں داخل کر کے اپنے بالوں کا خلال فرماتے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ گمان فرمایا لیتے کہ پانی کھال تک پہنچ کر کھال کو صاف کر چکا ہے تو اپنے سر پر تین دفعہ پانی بہاتے پھر جو پانی برتن میں بچ جاتا اس کو اپنے اور پر بہا لیتے۔

☆ حدثنا هناد حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ.

قال ابو عيسى: حديث عائشة حديث حسن صحيح.

قال: وقد رَوَى هذا الحديث عن عائشة عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ.

وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، منهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعائشة. والفقهاء من التابعين وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مثل: سفيان الثوري، والشافعي، وأحمد، وإسحاق. قالوا إِذَا التَّقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ.

باب ہے کہ جب موضع ختنہ مل جائیں تو غسل فرض ہو جاتا ہے

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جب مرد کی موضع ختنہ عورت کے موضع ختنہ سے مل جائیں تو غسل فرض ہو جائے گا۔ میں نے اور حضور ﷺ نے اسی طرح کیا۔ پھر ہم نے غسل کیا

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور رافع بن خدیج سے روایات ہیں

حدیث نمبر ۲: حدثنا هناد.... عن عائشة

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تجاوز کر جائیں مرد کی موضع ختنہ عورت کی موضع ختنہ سے تو غسل فرض ہو جائے گا۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی نے فرمایا کہ حدیث عائشہؓ حسن صحیح ہے۔ اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کے واسطے سے حضور ﷺ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ جب مرد کی موضع ختنہ عورت کی موضع ختنہ سے تجاوز کر جائیں تو غسل فرض ہو جائے گا۔ اور یہ حضور ﷺ کے صحابہ میں سے اکثر اہل علم کا قول ہے جن میں ابو بکرؓ اور عمرؓ اور عثمانؓ وعلیؓ، عائشہؓ اور تابعین میں سے فقہاء تابعین اور ان کے بعد کے علماء جیسے سفيان ثوري، امام شافعي، امام احمد، اسلمؒ کا مذہب ہے ان کے نزدیک جب موضع ختنہ مل جائیں (دخول ہو جائے) تو غسل فرض ہو جائے گا

تشریح

ختان، مرد اور عورت کی ختنہ کی جگہ کو کہتے ہیں۔ مرد کی ختنہ کی جگہ ^(۱) وہ ہوتی ہے کہ جب اس کو کاٹ دیا جائے تو حشفہ ضرور ظاہر ہو جائے اور بعض روایتوں میں یہ زیادتی بھی ہے: "وغابت الحشفة"

تو بہر صورت سبب کو مسبب کے، اور داعی کو مدعو کے قائم مقام کیا گیا اس طرح کہ ختنوں کی جگہوں کا آپس میں ملنا عموماً خروج

(۱) عورت کے ختنہ کی جگہ فرج کے اوپر کے حصے پر پیشاب کے سوراخ پر مرغ کی کلفتی کی مانند کھال ہوتی ہے۔ اس کو کاٹ دیا جاتا ہے۔ عورت کی ختنہ کی جگہ کو لغت میں خفاض کہتے ہیں اور حدیث میں ختان تغلیبا بطور مجاز فرمایا ہے۔

منی کا سبب بنتا ہے اور نفس منی آنکھوں سے اوجھل ہوتی ہے اور یہ وقت بھی لطف اندوز ہونے کا ہے اور بے چینی کا سا ہے تو بہت ممکن ہے کہ اس شخص کو ان حالات میں ایسی کیفیتوں کی موجودگی میں منی کے خروج کا احساس نہ ہو سکے تو ختنوں کے جگہوں کے ملنے کو خروج منی کا قائم مقام بنا دیا گیا بندوں پر آسانی کی غرض سے (۱) المیز عبادات میں احتیاط کا تقاضہ بھی یہی ہے۔

اشکال: جس روایت میں صرف اتقاء ختائین کا لفظ ہے وہ روایت اس دوسری روایت کے مخالف ہے جس میں دخول کا ذکر ہے کیونکہ پہلی روایت کے مطابق اس صورت میں بھی غسل واجب ہے (صرف مرد و عورت کی شرمگاہوں کے ملنے سے غسل لازم ہونا سمجھ میں آ رہا ہے) جبکہ دوسری روایت اس صورت میں غسل کو لازم نہیں کر رہی (کیونکہ اس میں دخول کو لازمی قرار دیا گیا ہے) کیونکہ ختائین کا ملنا دخول پر موقوف نہیں جبکہ دخول کا تصور ختنوں کی جگہوں کے ملے بغیر ناممکن ہے۔

جواب: یہ ہے کہ دخول والی روایت اتقاء ختائین والی روایت کے معارض نہیں بلکہ دخول والی روایت، نفس اتقاء ختائین سے غسل کے واجب ہونے کے متعلق ساکت ہے جبکہ اتقاء ختائین والی روایت دخول والی روایت کی تائید کر رہی ہے کیونکہ جب تک اتقاء ختائین نہ ہوگا تو دخول ناممکن ہے نیز غسل کے وجوب کے اسباب میں آپس میں کوئی تعارض نہیں لہذا مطلق اتقاء ختائین والی روایت، دخول والی روایت کے ساتھ مقید نہ ہو تب بھی اشکال نہیں (کیونکہ ابھی گزرا کہ اتقاء ختائین کے بغیر دخول ناممکن ہے تو اتقاء ختائین سے مرد دخول ذکر ہے۔ محمد ذکر یا مدنی) کیونکہ غسل کا وجوب اس وقت ہوگا جب موضع ختنہ تجاوز بھی کر جائے دونوں روایتوں سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور صرف اتقاء ختائین سے غسل کا وجوب یہ صرف ایک روایت سے ثابت ہوتا ہے، لہذا دونوں حدیثوں کے مفہوم میں کوئی تعارض نہیں دونوں روایتوں سے غسل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب موضع ختنہ تجاوز کر جائے۔

تنبیہ: اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ دونوں صورتوں میں موضع خشفہ کا داخل ہونا ضروری ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ موضع ختنہ کو کاٹنے سے خشفہ ظاہر ہو جاتا ہے پس اتقاء ختائین بغیر خشفہ کے دخول کے ناممکن ہے (۲) لہذا اس سے معلوم ہوا کہ بعض خشفہ کے داخل کرنے سے غسل لازم نہیں ہوتا کیونکہ وجوب غسل کا سبب نہیں پایا گیا تو اس صورت میں انسان اپنی حالت اصلی پر رہے گا اور انسان کی اصل حالت طہارت ہے لہذا پاک ہی شمار ہوگا یہ نفی سے استدلال نہیں۔

پھر یہ بات بعید نہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب الغسل بالاتقاء الختائین قائم فرمایا تھا اور اذا جاوز الختان الخ

(۱) یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مختلف فیہ رہا تھا یہاں تک کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مشورہ اور ازواج مطہرات سے پوچھنے کے بعد یہ حکم فرمایا کہ صرف ختنہ کی جگہ کے تجاوز کرنے سے غسل فرض ہو جائے گا اور یہ بھی فرمایا کہ اب کوئی شخص اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے پایا گیا تو میں اسے سخت سزا دوں گا۔ تو اس مسئلہ پر اجماع منعقد ہو گیا۔ صرف داود ظاہری نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے جن کا اختلاف ناقابل التفات ہے کدھلی الاوجز۔ شرح کا اختلاف ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا میلان کس مذہب کی طرف ہے اس میں دونوں قول ہیں اس کا مکمل تقریر بخاری ہے۔ اسی طرح حافظ نے بعض تابعین کا اختلاف ذکر کیا ہے وہ بھی ناقابل التفات ہے اسی وجہ سے تمام شراح نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

(۲) یعنی عموماً ایسا ہی ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی مرد اپنی شرمگاہ، عورت کی موضع ختنہ پر رکھے کہ صرف اتقاء ختائین پایا جائے اور وہ دخول نہ کرے تو اس پر بالا جماع غسل فرض نہیں۔ صرح بذلك جمع من الشراح۔

والی حدیث ذکر کی ہے (تو حدیث باب کے ذریعہ ترجمۃ الباب (جو دوسری حدیث کے الفاظ ہیں) کی شرح مقصود ہے کہ القائے ختائین والی حدیث میں بھی تجاوز اور دخول مراد ہے۔ محمد زکریا مدنی)

اس سے اشارہ ہے کہ دونوں حدیثوں کا مدلول ایک ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور اس کی تائید اذا جاور الخ (راء مہملہ کے ساتھ) والی روایت سے بھی ہوتی ہے (مجاورۃ کا معنی ہے ملنا تو معنی ہوا کہ ختائین مل جائیں)

باب ماجاء أَنَّ الْمَاءَ مِنَ الْمَاءِ

☆ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ: إِنَّمَا كَانَ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ رُخْصَةً فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، ثُمَّ نُهِيَ عَنْهَا.

☆ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَإِنَّمَا كَانَ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، ثُمَّ نُسِخَ بَعْدَ ذَلِكَ، وَهَكَذَا رَوَى مِنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مِنْهُمْ: أَبِي بِنِ كَعْبٍ، وَرَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ. وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ كَثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ: عَلَى أَنَّهُ إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ أَمْرَاتِهِ فِي الْفَرْجِ وَجَبَ، عَلَيْهِمَا لَغُسْلٌ، وَإِنْ لَمْ يُنْزِلَا.

☆ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَجْرٍ أَخْبَرَنَا شَرِيكٌ عَنْ أَبِي الْجَحَّافِ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ فِي الْإِحْتِلَامِ.

قال ابو عيسى: سمعتُ الجارودَ يقول: سمعتُ وكيعاً يقول: لم نجد هذا الحديث إلا عند شريك. قال ابو عيسى: و ابو الجحاف اسمه داود بن أبي عوف. ويروى عن سفيان الثوري قال: حدثنا ابو الجحاف وكان مريضاً.

قال ابو عيسى: وفي الباب عن عثمان بن عفان، وعلي بن ابي طالب، والزبير، وطلحة، وابي أيوب، وابي سعيد: عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: الماء من الماء.

باب ہے کہ منی نکلنے سے غسل فرض ہوتا ہے

حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ غسل پانی آنے کی صورت میں فرض ہوگا۔ یہ تو اول اسلام میں رخصت تھی پھر اس سے منع کر دیا گیا (پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا)

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور الماء من الماء کا حکم ابتدائے اسلام میں تھا۔ اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اور حضور ﷺ کے صحابہ میں سے بے شمار حضرات سے یہی مروی ہے ان میں ابی بن کعبؓ اور رافع بن خدیجؓ ہیں

اور اکثر اہل علم کا یہی مذہب ہے کہ جب مرد اپنی بیوی سے جماع کرے تو دونوں پر غسل فرض ہو جائے گا اگرچہ دونوں کو پانی نہ آئے۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا علی بن حجر عن ابن عباس

ابن عباسؓ نے فرمایا کہ الماء من الماء احتلام کی صورت پر محمول ہے (یعنی مرد خواب دیکھے کہ اس نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہے تو اس صورت میں غسل فرض ہوگا جبکہ پانی بھی لگا ہوا ہو)

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جارود سے یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے وکیع کو کہتے ہوئے سنا کہ یہ حدیث ہم نے صرف شریک کے پاس پائی ہے۔

وفی الباب: باب میں عثمان بن عفانؓ، علی بن ابی طالبؓ، زبیرؓ، ابو ایوبؓ، ابو سعیدؓ، عن النبی ﷺ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا ”الماء من الماء“ خروج منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔ ابو الحجاج کا نام داؤد بن ابی عوف ہے اور سفیان ثوری سے یہ روایت مروی ہے۔ سفیان ثوری نے کہا ”حدثنا ابو الحجاج اور وہ پسندیدہ (قابل اعتبار) راوی تھے۔

انما الماء من الماء فی الاحتلام: (۱)

ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول دو توجیہات کا احتمال رکھتا ہے نمبر ۱: اس حدیث پر ابتداء اسلام سے عمل تھا (کہ مرد جماع میں پانی آنے کی صورت میں ہی غسل کرتا تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ محمد زکریا مدنی) لیکن اب یہ حکم صرف احتلام کی صورت میں باقی ہے کیونکہ جب ایک شخص خواب میں ایسی شے دیکھتا ہے جس میں اس کو غسل فرض ہونے کے متعلق شک ہو لیکن کپڑوں پر تری نہ پائے تو اس سے غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ پانی کا بہانا انزال کی وجہ سے لازم ہوتا ہے (پہلے الماء سے مراد غسل اور دوسرے الماء سے مراد انزال ہے) نمبر ۲: اس حدیث شریف الماء من الماء سے مراد یہ ہے کہ خواب دیکھنے کی صورت میں غسل انزال ہی سے واجب ہوتا ہے تو گویا یہ حدیث شروع ہی سے احتلام کے متعلق وارد ہوئی ہے لیکن لوگوں نے اس حدیث کو سونے کی حالت (احتلام) اور جاگتے کی حالت (ہبستری) دونوں پر محمول کیا لیکن جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود واضح ہو گیا تو معلوم ہوا کہ یہ حکم تو صرف سونے کی حالت کا ہے ہبستری کی صورت میں بغیر انزال کے بھی غسل فرض ہو جائے گا لیکن یہ دوسری تاویل صحیح روایات کے معارض ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث میں تصریح فرمائی گئی ہے کہ صحابہ نے جو عام معنی مراد لیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر تفریر فرمائی تھی (کہ ابتدائے اسلام میں جماع میں پانی کے آنے کے بعد ہی غسل فرض ہوتا تھا کما فی حدیث عثمان بن مالک۔ محمد زکریا مدنی) لہذا یہ دوسری تاویل محل نظر ہے لیکن تاویل کا دروازہ تو اپنی کشادگی کے ساتھ کھلا ہے جیسا کہ ہر اس شخص پر مخفی نہیں ہے جو حضور قلب کے ساتھ بات سمجھنے کی کوشش کرے (لہذا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ تاویل بھی قابل قبول ہو سکتی ہے)

(۱) خلاصہ یہ ہے کہ جمہور فقہائے حنفیہ سے غسل کی فرضیت کے قائل ہیں لہذا حدیث باب کی مختلف توجیہات کرتے ہیں نمبر ۱: بعض کی رائے میں حدیث باب، ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صریح حدیث کی وجہ سے منسوخ ہے مشائخ کی ایک بڑی جماعت نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ نمبر ۲: اور بعض کی رائے میں یہ حدیث احتلام پر محمول ہے۔ نمبر ۳: اور بعض کی رائے میں مباشرت کا حشرہ جیسا کہ ابن رسلان نے ذکر کیا ہے۔ نمبر ۴: یا من الماء سے مراد عام ہے چاہے ماہ حقیقی ہو یا ماہ حکمی (یعنی ادخال) جیسا کہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ابوداؤد کی تقریر میں ذکر کیا ہے۔

ہاں بعض تاویلات سمجھنے میں آجاتی ہیں اور بعض سمجھ سے بالاتر ہوتی ہیں۔

باب ماجاء فیمن یتستقیظ فیری بلاءاً، ولا یدکر احتلاماً

☆ حدثنا احمد بن منیع حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ خَالِدٍ النُّخَيْطُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ هُوَ الْعُمَرِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَاماً؟ قَالَ: يَغْتَسِلُ. وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ أُحْتَلِمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلَاءً؟ قَالَ: لَا غُسْلَ عَلَيْهِ. قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرَى ذَلِكَ غُسْلٌ؟ قَالَ: نَعَمْ إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ.

قال ابو عيسى: وانما رَوَى هذا الحديث عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: حديث عائشة في الرجل يجد البَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَاماً. وعبدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ ضَعْفُهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ مِنْ قَبْلِ حِفْظِهِ فِي الْحَدِيثِ.

وهو قول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين: اذا استيقظ الرجل فَرَأَى بَلَّةً أَنَّهُ يَغْتَسِلُ وهو قول سفیان الثوري واحمد.

وقال بعض اهل العلم من التابعين: انما يجب عليه الغسل اذا كانت البَلَّةُ بَلَّةً نُطْفَةً. وهو قول الشافعي واسحق. واذا رأى احتلاماً ولم يَرِ بَلَّةً فَلَا غُسْلَ عَلَيْهِ عِنْدَ عَامَّةِ اهل العلم.

باب ہے اس بیان میں کہ ایک آدمی نیند سے بیدار ہوتا ہے اور اپنے کپڑوں پر تری کو لگا ہوا دیکھے اور اس کو احتلام یاد نہ ہو حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کپڑوں میں تری کو پاتا ہے اور اس کو احتلام یاد نہیں۔ فرمایا وہ شخص غسل کرے گا۔ دوسرے شخص کے متعلق پوچھا گیا کہ اس کا خیال ہے کہ اس کو رات کو احتلام ہو گیا لیکن اس کے کپڑوں پر تری نہیں لگی ہوئی تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اس پر غسل نہیں ہے۔ حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا عورت کے اوپر بھی جو اس طرح کا خواب دیکھے غسل فرض ہو جائے گا۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہاں عورتیں مردوں کی طرح ہیں۔

قال ابو عيسى: امام ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث عبد اللہ بن عمر نے عن عبید اللہ بن عمر حدیث عائشہ نقل کی ہے کہ ایک آدمی تری کو پائے اور احتلام یاد نہ ہو۔ اور عبید اللہ سے جو راوی عبد اللہ بن عمر کو بھیجی بن سعید القطان نے حافظہ کی جہت سے ضعیف قرار دیا ہے اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا مذہب ہے کہ جب آدمی بیدار ہو پھر وہ تری محسوس کرے تو اب اس پر غسل فرض ہوگا۔ اور یہ سفیان ثوری اور امام احمد کا مذہب ہے اور تابعین میں سے بعض اہل علم کہتے ہیں کہ اس پر غسل تب فرض ہوگا جب کہ اس کا یہ خیال ہو کہ یہ تری نطفہ کی اور منی کی ہے۔ یہ امام شافعی اور اسحاق کا مذہب اور اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ اسے احتلام ہوا ہے اور وہ تری نہ پائے تو جمہور اہل علم کے نزدیک اس پر غسل فرض نہیں۔

﴿تشریح﴾

عبداللہ بن عمر عن عبید اللہ الخ

سند کے یہ دونوں راوی (عبداللہ اور عبید اللہ) دونوں بھائی ہیں^(۱) ان میں پہلے بھائی عابد زاہد متقی پرہیزگار مجاہد نفس تھے وہ سوء حافظ کا شکار ہو گئے تھے دوسرے بھائی (عبید اللہ) حافظ حدیث اور ثقہ ہیں ان دونوں کے والد عمر ہیں جن کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عمر بن حفص بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہم۔

إذا استقیظ الرجل فرأى بلة الخ:

حنفیہ کے مذہب میں^(۲) جب احتلام والے شخص کو یہ یقین ہو جائے کہ یہ تری منی ہے یا اس کا ظن غالب ہو تو غسل واجب ہو جائے گا ورنہ غسل واجب نہیں۔

سو کراٹھنے والا جب کپڑوں پر تری دیکھے تو اس مسئلہ کے شرعی احکام:

حدیث میں مطلق لفظ ”بلل“ ہمارے مذہب کے منافی نہیں کیونکہ سوال صرف منی کی تری کے متعلق ہوا ہے لہذا ”سجد البلل“

(۱) یعنی عبداللہ کثیر اور عبید اللہ مصغر دونوں بھائی ہیں عبداللہ تو مسلم اور سنن اربعہ کے رواۃ میں سے ہیں ابن حبان کہتے ہیں کہ ان کے اوپر تقویٰ اور صلاح و فلاح کا غلبہ تھا یہاں تک کہ ان کے ضبط میں کی واقع ہو گئی لہذا ان کی احادیث ترک کئے جانے کے لائق ہیں اور تقریب میں ان کا تذکرہ ”ضعیف عابد“ کے ساتھ کیا ہے دوسرے بھائی عبید اللہ صحاح ستہ کے راویوں میں سے ہیں ثقہ راوی ہیں احمد بن صالح کے بقول نافع کے شاگردوں میں مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کا جو درجہ ہے عبید اللہ کا درجہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی بڑھا ہوا ہے کذا فی التقویٰ۔ (از مترجم: حافظ نے عبداللہ اکبر کا تذکرہ اس طرح کیا ہے: عبد اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب العدوی المدنی العموی (م. ۷۰) حافظ نے م سے مسلم اور (۷۰) سے سنن اربعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

امام احمد نے ان سے روایت نقل کی ہے اور فرمایا ”لابا س بہ“ اور ان سے ان کی تعریف بھی مروی ہے لیکن یہ اسانید میں زیادتی کر دیتے تھے اس لئے ان کا درجہ ان کے بھائی عبید اللہ کی طرح نہیں ہے۔ نسائی نے ان کو ضعیف الحدیث اور ابن عدی نے لا باس بہ اور ابن معین نے یُحْتَجَبُ حَدِيثُهُ“ فرمایا ہے۔ حافظ حدیث کو ان کے حافظ کی جہت سے ان پر کلام ہے ان کے ثقہ اور صالح ہونے پر کلام نہیں (تہذیب التہذیب: ۵/۳۲۸) اور عبید اللہ المصغر کا ترجمہ یہ ہے: عبید اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العدوی العموی ابو عثمان فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں۔ بعض علماء نے نافع کے شاگردوں میں امام مالک کے مقابلہ میں ان کو ترجیح دی ہے، یحییٰ بن معین کے بقول امام مالک اور عبید اللہ دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں۔ ایک جماعت نے ان کو ثقہ اور اہل مدینہ کے سادات اور قبیلہ قریش میں علم و فضل اور عبادت، حفظ ائقان میں امام تسلیم کیا ہے ۱۳۵ھ یا ۱۳۶ھ یا ۱۳۷ھ میں ان کی وفات ہے۔ (تہذیب التہذیب: ۷/۳۰)

(۱) خواب میں احتلام کی تین صورتیں:

اس مسئلہ کی بہت سی جزئیات ہیں غلام یہ ہے کہ یہاں پر تین صورتیں ہیں نمبر ۱: جو آدمی خواب میں احتلام ہوتا ہو دیکھے لیکن کپڑوں پر تری نہ پائے اس پر بالا جماع غسل واجب نہیں۔ ابن منذر اور ابن قدامہ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے سوائے اُس صورت کے جو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں آ رہی ہے کہ بعض علماء نے عورت کا استثناء کیا ہے۔ نمبر ۲: جو آدمی بیدار ہو اور کپڑے پر مٹی لگی ہوئی دیکھے تو اس پر غسل لازم ہے ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ہمارے خیال میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں اور یہی امام مالک، شافعی، اسحاق رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ کا قول ہے۔ (بقیہ حاشیا اگلے صفحے پر)

میں اس بلل کو منی کے ساتھ خاص کرنا اس مقام سے سمجھ میں آرہا ہے صرف عقل سے یہ تخصیص نہیں کی گئی ہے کیونکہ جو شخص نیند سے بیدار ہو اور اس کے کپڑوں پر پیشاب یا منی کی تری ہو بدلہ کوئی بھی عقل مند شخص اس پر غسل کی فرضیت کا قائل نہیں ہاں بعض علماء کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں منی کی موجودگی میں غسل فرض ہو جائے گا عبادات میں احتیاط کے پہلو کو لیتے ہوئے۔

بعض علماء کا قول اور اسپررد:

بعض علماء نے یہ مذہب اختیار کیا ہے ^(۱) کہ عورت کے اوپر غسل فرض ہو جاتا ہے جبکہ اس کو خواب دیکھنا یا دہوا اگرچہ وہ کپڑوں پر تری نہ پائے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ یہ پانی اس کے رحم تک پہنچ گیا ہو یا یہ کہ پانی نکلنے کے بعد دوبارہ لوٹ گیا ہو لیکن یہ مذہب ناقابل اعتماد ہے کیونکہ صرف شک کی وجہ سے غسل فرض نہیں ہوتا کیونکہ اس سے پہلے طہارت یقینی تھی نیز عورت پر غسل تب فرض ہوتا ہے جبکہ فرج سے پانی خارج ہو اور یہ یقینی طور پر نہیں پایا گیا۔

باب ما جاء في المنى والمذي

☆ حدثنا محمد بن عَمْرٍو والسَّوَّاقُ الْبَلْخِيُّ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ قَالَ : وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ حَدَّثَنَا حُسَيْنُ الْجُعْفِيُّ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ عَلِيٍّ قَالَ : سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمَذْيِ فَقَالَ : مِنَ الْمَذْيِ الْوَضُوءُ ، وَمِنَ الْمَنِيِّ الْغُسْلُ .

قال : وَفِي السَّابِغِ عَنْ الْمُقَدَّادِ بْنِ الْأَسْوَدِ ، وَأَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ أَبُو عِيسَى : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ . وَقَدْ رَوَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ : مِنَ الْمَذْيِ الْوَضُوءُ وَمِنَ الْمَنِيِّ الْغُسْلُ .

وهو قولُ عامةِ اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم وبه يقولُ سفيانُ ، والشافعيُّ : واحمدُ ، واسحقُ .

باب ہے منی اور منی کے بیان میں

حضرت علیؑ سے روایت ہے میں نے حضور ﷺ سے منی کے متعلق پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ منی سے

(بقیہ حاشیہ) قلت: لیکن ابن رسلان نے اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو نیند سے بیداری کے بعد یاد نہ آجائے کہ اس نے نیند میں کسی سے جماع کیا ہے۔ نمبر ۳: یہ شخص کپڑوں پر تری دیکھے اس کو معلوم نہ ہو کہ یہ منی ہے یا منی تو یہ امر کہ درمیان مختلف فیہ مسئلہ ہے یہاں تک کہ خود حنفیہ کا آپس میں اس مسئلہ کی بعض صورتوں میں اختلاف واقع ہوا ہے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۲) اس قول کو ابراہیم طبری نے ”مدیہ المصلیٰ“ کی شرح میں ذکر کیا ہے

وضو اور منی سے غسل واجب ہوتا ہے۔

وفی الباب: باب میں مقدار بن الاسود اور ابی بن کعبؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت علیؓ کے واسطے سے متعدد طرق سے حضور ﷺ سے مروی ہے کہ مذی سے وضو اور منی سے غسل فرض ہوتا ہے۔ اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے تمام اہل علم کا یہی مذہب ہے اور امام شافعیؒ، احمدؒ اور اسحاقؒ کا یہی قول ہے۔

﴿تشریح﴾

عن علی قال سألت الخ
روایات متفرقة میں تطبیق:

اس واقعہ میں مختلف روایتیں وارد ہوئی ہیں (۱) بعض روایات میں سوال کرنے کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف ہے اور بعض روایات میں حضرت مقدار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف، ان میں تطبیق یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بالمشافہ حضرت مقدار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوال کیا ہے لیکن اس سوال پر ابھارنے والے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے تو سوال کی نسبت حضرت مقدار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف حقیقتاً ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف مجازاً ہے۔

باب فی المذی یصیب الثوب

☆ حدثنا هناد حدثنا عبدة عن محمد بن اسحاق عن سعيد بن عبيد، هو ابن السباق، عن ابيه
عن سهل بن حنيف قال: كُنْتُ أَلْقِي مِنَ الْمَذْيِ شِدَّةً وَعَنَاءً، فَكُنْتُ أَكْثَرُ مِنْهُ الْغُسْلَ. فَلَمْ تَكُنْ
ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَسَأَلْتُهُ عَنْهُ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا يُعْزِرُكَ مِنْ ذَلِكَ

(۱) قلت: یہاں ایک حدیث رہ گئی ہے وہ یہ کہ بعض روایات میں حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف سوال کی نسبت ہے جیسا کہ نسائی وغیرہ میں ہے اور یعنی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس بحث میں مختلف روایتوں کو تفصیل سے نقل کیا ہے، محدثین کا ان روایات کی تطبیق دینے میں اختلاف ہے، ابن حبان نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کہا تھا کہ وہ مسئلہ پوچھیں پھر حضرت مقدار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مسئلہ پوچھنے کو فرمایا اور پھر بذات خود ہی سوال کر لیا۔ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ اچھی تطبیق ہے لیکن خود سوال کرنے والی بات یہ مخالف ہے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول: ”انما استحبی“ کے (میں سوال کرنے سے شرماتا ہوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد ہونے کی وجہ سے) لہذا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف نسبت کو مجاز پر محمول کیا جائے گا بایں طور کہ چونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حکم دیا تھا سوال کرنے کا تو بعض راویوں نے سوال کی نسبت آپ کی طرف کر دی، اسامیٰ اور نووی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس تطبیق کو بالجزء نقل کیا ہے اور بعض شرح لکھتے ہیں کہ بالواسطہ سوال کرنا یہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق ہے (یعنی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے متعلق سوال کرنے کے لیے عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا مقدار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو واسطہ بنایا تھا) اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بذات خود مذی کے حکم کے متعلق مطلقاً سوال کیا ہے بغیر کسی تعین کے۔ وقیل غیر ذلک، بسطہ فی الأو جز۔

الْوُضُوءُ. فقلت: يا رسول الله كيف بما يصيب ثوبى منه؟ قال: يَكْفِيكَ أَنْ تَأْخُذَ كِفَامَن مَاءٍ
فتنضح به ثوبك حيث ترى انه اصاب منه.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح لانعرفه الا من حديث محمد بن اسحق فى المذى
مثل هذا. وقد اختلف اهل العلم فى المذى يصيب الثوب. فقال بعضهم لا يجزئ الا الغسل
وهو قول الشافعى، واسحق. وقال بعضهم: يجزئه النضح وقال احمد: اَرَجُوْ اَنْ يُّجْزَنَهُ النَّضْحُ
بالماء.

باب ہے جب مزی کپڑوں پر لگ جائے اس کے بیان میں

حضرت سہل بن حنیفؓ سے روایت ہے کہ مزی کی وجہ سے میں مشقت اور سختی اٹھا رہا تھا اور اسوجہ سے میں کثرت سے
غسل کرتا تھا تو میں نے حضور ﷺ سے اس کا ذکر کیا اور اس کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تمہارے لیے
اس کی وجہ سے وضو ہی کافی ہے۔ میں نے عرض کیا کہ جو مزی کپڑوں پر لگ جائے اس کا کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا
کہ تمہارے لیے یہ کافی ہے کہ ایک ہتھیلی میں پانی لو پھر اس سے اپنے کپڑے کو دھو لو جہاں پر تم اس کو لگا ہوا دیکھو۔
قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس حدیث کو ہم صرف محمد بن اسحاق کی سند سے پہچانتے ہیں، محمد بن
اسحاق مزی میں اس طرح کی حدیث نقل کرتے ہیں۔

واختلف اهل العلم: اهل علم كاندى کے متعلق اختلاف ہے جو کپڑوں پر لگے جائے۔ پس بعض اہل علم کے نزدیک اس کو دھونا
ضروری ہے اور یہ امام شافعیؒ اور اسحاق کا قول ہے اور بعض اہل علم کے نزدیک صرف چھڑکنا کافی ہے۔
قال احمد: امام احمد فرماتے ہیں کہ مجھے امید ہے کہ پانی سے چھڑکنا کافی ہے۔

﴿تشریح﴾

وقال بعضهم لا يجزئ الا الغسل:

(یہاں پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو قول ذکر فرمائے ہیں: نمبر ۱: مزی کپڑوں پر لگ جائے تو اسے دھونا ضروری ہے یہ امام
شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور اسحاق رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔ نمبر ۲: امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مزی لگنے کی صورت میں اس پر
نضح کافی ہے۔ ان مذکورہ دونوں اقوال میں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ تطبیق دے رہے ہیں۔ از مترجم)

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ذکر کردہ ائمہ کے اقوال میں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کی تطبیق:

یہ جو اختلاف ہے ^(۱) در حقیقت لوگوں کے اختلاف احوال کے اعتبار سے ہے کہ بعضوں کی مزی گاڑھی ہوتی ہے اور بعضوں کی

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دونوں قولوں کو اختلاف احوال پر معمول کیا ہے یعنی ہے امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ اور دیگر مہر شرع کے قول پر کہ حدیث
میں یہاں پر نضح ہے مراد غسل خفیف ہے اور نضح کا یہ معنی بالکل متعارف بھی ہے تو اگر اس قول کو لیا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اختلاف حضرت گنگوہی
رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ صورت کی طرف لوٹے گا لیکن میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو اختلاف ذکر کیا ہے (بقیہ اگلے صفحے پر)

تلی لہذا پہلی صورت میں جس مبالغہ کی ضرورت ہے دوسری صورت میں اس طرح مبالغہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور لفظ حدیث میں اس کی طرف کچھ اشارہ ملتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے خطاب فرمایا اور خطاب عام نہیں فرمایا کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حالت دیکھ کر یہ خاص حکم (غسل خفیف) دیا تھا لہذا ہر وہ شخص جس کو بکثرت خروج نذی کی صورت پیش آئے تو اس کے لئے غسل خفیف کافی ہے کیونکہ اس سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور جس شخص کی یہ کیفیت نہیں ہے تو اس کا یہ حکم نہیں ہے۔

باب فی المَنیِّ یُصِيبُ الثُّوبَ

☆ حَدَّثَنَا هنادُ حَدَّثَنَا أَبُو معاويةَ عن الأعمش عن ابراهيم عن هَمَامِ بْنِ الحَرِثِ قال: ضَافَ عائِشةَ ضَيْفًا، فَأَمَرَتْ لَهُ بِمِلْحَفَةٍ صَفْرَاءَ، فَنَامَ فِيهَا، فَأَخْتَمَ، فَاسْتَحْيَا أَنْ يُرْسِلَ إِلَيْهَا وَبِهَا آثَرُ الإِخْتِلَامِ، فَعَمَسَهَا فِي الْمَاءِ ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا، فَقَالَتْ عائِشةُ: لِمَ أَفْسَدَ عَلَيْنَا ثَوْبَنَا؟ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَفْرُكَهُ بِأَصَابِعِهِ، وَرُبَّمَا فَرَكْنَاهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَصَابِعِي. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وهو قول غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء مثل سفيان الثوري، والشافعي، واحمد، واسحق. قالوا في المني يصيب الثوب: يُجْزِئُهُ الْفَرْكُ وَإِنْ لَمْ يُغْسَلْ وَهَكَذَا رَوَى عَنْ منصور عن ابراهيم عن هَمَامِ بْنِ الحَرِثِ عن عائِشة: مِثْلَ رِوَايَةِ الْأَعْمَشِ. وَرَوَى أَبُو مَعْشَرٍ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ ابراهيم عن الاسود عن عائِشة. وحديث الأعمش أصح.

☆ حَدَّثَنَا احمد بن مَنِيعٍ قال حَدَّثَنَا ابو معاوية عن عَمْرٍو بن مَيْمُونٍ بن مِهْرَانَ عن سليمان بن يَسَارٍ عن عائِشة أنها غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وفي الباب عن ابن عباس.

وحديث عائِشة: أَنَّهَا غَسَلَتْ مَنِيًّا مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ليس بِمُخَالَفٍ لِحَدِيثِ الْفَرْكِ لَأنه كَانَ الْفَرْكُ يُجْزِئُ: فَقَدْ يُسْتَحَبُّ لِلرَّجُلِ أَنْ لَا يُرَى عَلَى ثَوْبِهِ آثَرُهُ. قال ابن عباس: المني بمنزلة المَخَاطِطِ، فَأَمِطُهُ عَنْكَ وَلَوْ بِإِذْخِرَةٍ.

(ما بقیہ حاشیہ) وہ حقیقی اختلاف ہے اختلاف لفظی نہیں کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کی دو روایتوں میں سے مشہور روایت میں لُغْج بمعنی چھڑکنا ہے لہذا ان کے نزدیک کپڑوں پر نذی لگنے کی وجہ سے پانی کا چھڑکاؤ کافی ہے جیسا کہ اس کے مقام پر تفصیل موجود ہے اور امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ اور دیگر شراح نے حدیث کا معنی (لُغْج سے مراد غسل خفیف) جو نقل کیا ہے وہ انہوں نے حدیث کی تاویل اپنے مسلک کے مطابق کی ہے اور یہی جمہور ائمہ ثلاثہ کا مذہب اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ہے کہ نذی کو تمام دیگر نجاسات کی طرح دھوا ضروری ہے لہذا حدیث میں لُغْج سے مراد جمہور کے ہاں غسل خفیف ہے۔

باب ہے کہ اگر منی کپڑوں پر لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ہمام بن الحارثؒ فرماتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عائشہؓ کا مہمان بنا۔ حضرت عائشہؓ نے حکم دیا کہ اس کو زرد چادر دی جائے وہ مہمان اس چادر میں سو گیا بس اس شخص کو احتلام ہوا تو اس نے شرم محسوس کی کہ حضرت عائشہؓ کو اس حال میں چادر واپس کرے کہ اس چادر میں احتلام کا اثر ہو۔ بس اس شخص نے چادر کو پانی ڈبویا اور (دھو کر) حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ کیوں خراب کیا ہے، اس شخص نے ہمارے کپڑے کو، اس کے لیے تو یہ کافی تھا کہ اپنی انگلیوں سے کھرچ لیتا اور میں نے بھی حضور ﷺ کے کپڑے مبارک سے اپنی انگلیوں سے منی کو کھرچا ہے۔

قال ابو یسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور متعدد فقہاء کا یہی قول ہے۔ جن میں سفیان ثوری، امام احمدؒ اور اسحاق کاندھب ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ منی اگر کپڑوں پر لگ جائے تو اس کو کھرچ لینا کافی ہے اگرچہ اس کو نہ دھویا جائے اور منصور نے عن ابراہیم عن ہمام بن الحارث عن عائشہ کی سند سے اسی طرح نقل کیا ہے جیسا کہ اعمش کی روایت ہے۔ اور معشر نے اس حدیث کو نقل کیا۔ عن ابراہیم عن الاسود عن عائشہ کی سند سے اور اعمش کی حدیث اصح ہے۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا احمد بن منیع عن عائشہ

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ کے کپڑوں سے منی کو دھویا۔

قال ابو یسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث کہ انہوں نے حضور ﷺ کے کپڑوں سے منی کو دھویا ہے۔ یہ حدیث فرک والی حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ اور اگرچہ کھرچنا کافی ہے لیکن آدمی کے لیے مستحب ہے کہ اس کے کپڑوں پر نجاست کا اثر نظر نہ آئے۔

ابن عباسؓ نے فرمایا کہ منی ناک کی ریختھ کی طرح ہے لہذا اس منی کو اپنے آپ سے دور کرو اگرچہ اذخر (جڑی بوٹی) کے ذریعے سے دور کرو۔

﴿تشریح﴾

صفراء:

مردوں کے لئے خالص زرد چادر کا استعمال جائز نہیں:

اس سے مراد ایسی چادر ہے جس میں کچھ پیلاہٹ بھی پانی جائے کیونکہ خالص زرد رنگ یا زعفران میں رنگی ہوئی چادر مردوں کے لئے استعمال کرنا منع ہے اور باقی رنگوں کی چادر مردوں کے لئے استعمال کرنا جائز ہے یہی راجح قول ہے۔

وحدیث الاعمش اصح:

حدیث اعمش زیادہ صحیح ہے یا حدیث منصور:

یعنی ابو معشر کی حدیث سے اعمش کی حدیث زیادہ صحیح ہے (کیونکہ ابو معشر نے ابراہیم راوی کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ

غلط ہے۔

تعالیٰ عنہا سے پہلے اسود کو ذکر کیا ہے حالانکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پہلے راوی ہمام ہیں (بین السطور جو لکھا ہے ^(۱)) وہ غلط ہے۔

اور یہ امر قابلِ تنبیہ ہے کہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور شافعیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے درمیان منی کی طہارت و نجاست میں جو اختلاف ہے وہ ایک دوسرے اصول پر مبنی ہے جو کہ مختلف فیہ ہے وہ اصول یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں اگر مصلیٰ کے جسم یا کپڑے پر تھوڑی یا زیادہ نجاست لگی ہو تو اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز نہیں تو گویا ان کے نزدیک تھوڑی سی نجاست بھی ناقابلِ معافی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب میں نجاست مغلظہ ایک درہم کے بقدر..... اور نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم معاف ہے جیسا کہ کتب حنفیہ میں اس کی تفصیل ہے پس جب یہ اصول واضح ہو گیا تو تھوڑی بہت نجاست کا لگ جانا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں جوازِ صلوٰۃ سے مانع نہیں بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے اور خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ان احادیث کو جن میں تھوڑی بہت نجاست یعنی منی کا وجود معلوم ہوتا ہے اس کو محمول کرتے ہیں اتنی مقدار پر جو نماز کی صحت سے مانع نہیں لیکن شوافع رحمہم اللہ تعالیٰ یہ نہیں کہہ سکتے پس جن روایات کثیرہ میں یہ ثابت ہے کہ ”آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نجاست کو صرف پونچھنے پر، رگڑنے، کھرچنے پر اکتفاء کیا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس طرح نجاست بالکلیہ ختم نہیں ہوتی بلکہ کم ہو جاتی ہے ^(۲) لہذا جن علماء کے ہاں نماز کو تھوڑی سی نجاست کی صورت میں بھی پڑھنا جائز نہیں انہوں نے منی کی طہارت کا قول کیا ہے (کیونکہ اس طرح نجاست تو زائل ہوئی نہیں پھر بھی اس کے ساتھ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز ادا فرمائی تو معلوم ہوا کہ منی پاک ہے) ^(۳)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ^(۴) اور ان کے متبعین کے مذہب میں یہ اصول نہیں ہے (کہ تھوڑی سی نجاست بھی مانعِ صلوٰۃ ہو) لہذا

(۱) یعنی بین السطریں یہ لکھا ہے کہ اعمش کی روایت منصور کی روایت سے اصح ہے یہ بات غلط ہے بلکہ اعمش کی روایت اصح ہے ابو معشر کی روایت کے مقابلہ میں، نیز بین السطریں اصح ہونے کی وجہ جو کبھی ہے وہ بھی قابلِ اشکال ہے کیونکہ ابو معشر کی حدیث کے بھی بہت سے متابعات موجود ہیں، مختار میں مذکورہ سند میں ابراہیم کے بعد ہمام راوی ہے یا اسود؟ اس پر تفصیلی کلام:

حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بذل میں ابراہیم راوی پر اختلاف کو ذکر کر کے (یعنی ابراہیم کے بعد ہمام راوی ہے یا اسود) لکھا ہے کہ یہ سب راوی حفاظ و ثقات ہیں لہذا اس حدیث میں اختلاف کی وجہ سے حدیث پر کوئی ضعف لاحق نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ ابراہیم نے اس روایت کو دونوں (ہمام اور اسود) سے نقل کیا ہے۔

(۲) ابن قتادہ فرماتے ہیں کہ فرک تخفیف کی غرض سے کیا گیا ہے اس طرح اوروں نے بھی ذکر کیا ہے لیکن حنفی کی کتب فروغ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کھرچنے کو مٹھہر سمجھتے ہیں اسی وجہ سے صاحب در مختار نے تصریح کی ہے کہ راجح قول کے مطابق کپڑا کھرچنے کے بعد ناپاک نہیں رہتا قاتل۔ (یعنی اگر اس نجاست قلیلہ کو کھرچ لیا جائے پھر اس پر پانی لگ جائے تو وہ کپڑا پاک رہے گا)

(۳) لہذا اسی وجہ سے شافعیہ اور ان کے موافقین نے فرک والی احادیث سے منی کی طہارت پر استدلال کیا ہے۔

(۴) اس مسئلہ میں ائمہ کے مذاہب کی وضاحت یہ ہے کہ منی حنفیہ کے ہاں ناپاک ہے مذہب حنفی میں بھی ایک قول ہے اور تھوڑی منی معفو عنہ ہے اور خشک ہونے کی صورت میں اس کو کھرچنا کافی ہے اور امام مالک کے نزدیک بھی منی ناپاک ہے لیکن ان کے نزدیک منی صرف دھونے سے پاک ہوگی چاہے منی خشک ہو یا گیلی ہو اس کو دھونا ضروری ہے امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے بہت سی روایات ہیں مشہور روایت میں منی پاک ہے ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ خون کی طرح ناپاک ہے اور تھوڑی بہت معاف ہے تیسری روایت میں یہ ہے کہ تھوڑی سی منی بھی معاف نہیں اور ہر صورت میں خشک منی کا کھرچنا کافی ہے اسی طرح شوافع سے بھی مختلف روایتیں ہیں مشہور روایت کے مطابق منی پاک ہے دوسری روایت یہ ہے کہ مرد کی منی پاک ہے عورت کی منی ناپاک ہے تیسری روایت دونوں کی ناپاک ہیں۔ امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے آخری دونوں قولوں کو شاذ کہا ہے، کذا فی الاوجز۔

اُن کے اوپر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ منی کے پاک ہونے کا قول اختیار کریں۔ یہ امر قابل تنبیہ ہے جس سے غفلت نہ برتی جائے کہ جن احادیث میں فرک پر اکتفاء کا ذکر ہے ان سے مراد کپڑے وغیرہ^(۱۱) سے نجاست کھرچنے کا ذکر ہے نہ کہ بدن سے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حدیث شریف میں کپڑے سے نجاست کھرچنے کا ذکر ہے نہ کہ بدن سے لہذا یہ حدیث اپنے مورد پر بند ہوگی پھر کپڑا بدن کے ہم معنی بھی نہیں کہ بدن کا اُس کے ساتھ الحاق کیا جاسکے دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کی حرارت نجاست کو اپنے اندر جذب کرنے والی ہوتی ہے لہذا جو نجاست جسم کے اندر جذب ہوگئی اور اس میں داخل ہو کر چھپ گئی وہ نجاست جسم کی طرف نہیں لوٹ سکتی اور اگر تسلیم بھی کر لیں کہ جسم میں جذب ہونے والی نجاست اس جرم کی طرف لوٹ بھی گئی ہے تو اُس کا ازالہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اُس کو کھرچا جائے اور جسم کا کھرچنا ممکن نہیں ہے۔ بعض علماء کا قول یہ ہے^(۱۲) کہ جسم بھی کھرچنے سے پاک ہو جائے گا انہوں نے دلالت النص سے اس پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ بدن میں کپڑے کے مقابلہ میں ابتلاء عام اور ضرورت زیادہ ہے اور کھرچنے کے بجائے جسم پر نجاست کو رگڑنا کافی ہو جائے گا کیونکہ دونوں ازالہ نجاست میں ایک دوسرے کے قریب ہیں پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے^(۱۳) کہ کپڑے اور جسم کو رگڑنے سے پاک ہونا اس وقت ہے جبکہ شرمگاہ کا سر اور دوسری گندگیوں (پیشاب مذی وغیرہ) سے آلودہ نہ ہو کیونکہ اگر ان ناپاکیوں میں سے کوئی ناپاکی اسے لگ گئی تو نجاست کو کھرچنا کافی نہ ہوگا چاہے وہ ناپاکی شے کپڑا ہو یا اور کچھ کیونکہ یہ تخفیف اور کھرچنے کا کافی ہونا حدیث میں صرف منی کے متعلق وارد ہوا ہے اور وہ بھی خلاف قیاس لہذا جن نجاستوں کے متعلق حدیث میں کھرچنے سے پاک ہونے کا حکم مروی نہیں انہیں فرک سے پاک ہونے کا حکم لگانا ناممکن ہے۔

منی کے علاوہ نجاست مذی وغیرہ میں بھی فرک کافی ہوگا؟

اس پر یہ اشکال ہے کہ حدیث^(۱۴) میں ہے ہر شخص کی مذی خارج ہوتی ہے پھر منی تو اس سے معلوم ہوا کہ منی کے نکلنے کے وقت مذی بھی ضرور خارج ہوگی کیونکہ اس حدیث میں تصریح ہو کہ منی اس وقت تک خارج نہیں ہوتی جب تک کہ اس سے پہلے مذی خارج نہ ہو چکی ہو لہذا معلوم ہوا کہ فرک کی رخصت منی اور مذی دونوں کے نکلنے میں ہے (یعنی منی اور مذی دونوں میں کھرچ لینا کافی ہے)

- (۱) جیسا کہ صاحب ہدایہ نے امام صاحب سے نقل کیا ہے پس وہ فرماتے ہیں: اگر بدن پر منی لگ جائے تو ہمارے مشائخ کہتے ہیں کہ کھرچنے سے پاک ہو جائے گی کیونکہ اس میں لوگ بہت زیادہ جتلا ہیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ منی کا دھونا ضروری ہے کیونکہ بدن کی گرمی نجاست کو اپنے اندر جذب کرنے والی ہے لہذا جذب شدہ نجاست نجاست کے جرم کی طرف نہیں لوٹے گی اور بدن کا کھرچنا ناممکن ہے اتنی۔
- (۲) اس قول کو صاحب در مختار نے ترجیح دی ہے پس وہ فرماتے ہیں کہ کھرچنا کافی ہے چاہے مرد کی منی ہو یا عورت کی چاہے کپڑا ہو یا بدن ظاہر الروایۃ کے مطابق کوئی فرق نہیں آتی۔
- (۳) در مختار میں اس کی تصریح موجود ہے اور حضرت نے جو اشکال ذکر کیا ہے اس کو ابن ہام رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے اور اس اشکال و جواب کی طرف ابن عابد بن شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اشارہ کیا ہے۔

(۴) حدیث کا پہلا کلام ”کحل فحیل یعدی“ یہ مشہور ہے اور عبد اللہ بن سعد معتقل بن یسار اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی حدیث سے مروی ہے ”یعلیٰ“ نے تفصیل سے اس حدیث کے طرق نقل کیے ہیں اور ”قسم یمنی“ کا اضافہ مجھے ملا صرف ابن ہام رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ دوسرے اہل فروع نے جس الاسلام کے کلام سے اس کو نقل کیا ہے۔

اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا فرمان: کنت افرکہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں تاویل کی جائے گی کیونکہ اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ منی کے علاوہ مذی وغیرہ نجاست بھی فرک سے پاک ہو جائے گی اور اس میں بھی فرک کافی ہوگا (چونکہ منی کا خروج مذی کے بعد ہوتا ہے لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا منی اور مذی دونوں کو صرف کھرچتی تھیں۔)

جواب: کسی شے میں اجازت دینا اس کے ایسے لوازم جو اس سے جدا نہ ہونے والے ہیں ان کی اجازت کو بھی مستلزم ہے پس پیشاب، منی کے لوازمات میں سے نہیں (کہ جب بھی خروج منی ہو تو پیشاب بھی خارج ہو) لیکن مذی، منی کے لوازمات میں سے ہے اور اور شارع علیہ السلام ہی نے مذی کو منی کے لوازمات میں سے ہونے کا فرمایا ہے پھر شارع علیہ السلام نے منی میں صرف کھرچنے پر اکتفاء کو جائز قرار دیا اس سے معلوم ہوا کہ مذی میں بھی اتنی مقدار معفو عنہ ہے (یہ حکم اس مذی کے معلق ہے جو مذی منی سے قبل خارج ہو) کیونکہ وہ اس کے تابع ہے ورنہ حرج لازم آئے گا۔ لیکن جب مذی، منی کے بغیر خارج ہو تو اس مذی میں فرک کافی نہ ہوگا بلکہ اس مذی کو دھونا ضروری ہے (لہذا وہ مذی جو منی کے بغیر کافی وقت پہلے خارج ہو اور شرمگاہ کے سرے پر لگی ہو پھر خروج منی ہو تو ایسی منی اور پہلے والی مذی مل کر کسی بدن اور کپڑے پر لک جائیں تو اس میں صرف کھرچ لینا کافی نہ ہوگا۔ محمد ذکر یا مدنی) پھر یہ بات نہ بھولیں کہ کھرچنے اور رگڑنے کا کافی ہونا گاڑھی منی میں ہے نہ کہ پتلی منی میں کیونکہ پتلی منی میں کھرچنے سے فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ نہ نجاست کم ہوگی اور نہ ہی کھرچنے سے نجاست ختم ہوگی جو کہ مقصود ہے اور شاید یہ بات بھی آپ کے علم میں آگئی ہوگی شریعت نے منی میں صرف کھرچنے کو جو کافی قرار دیا ہے یہ شریعت کی طرف سے نرمی ہے، لیکن یہ منی پھر بھی ناپاک ہے اس لئے اس کو پاک نہ سمجھا جائے۔

رہا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول تو اس میں تشبیہ اس امر میں ہے کہ (۱) منی اور رینٹھ دونوں میں کھرچنا یا رگڑنا کافی ہے یا تشبیہ اس میں ہے کہ طبیعت دونوں سے گھن محسوس کرتی ہے پاکی یا ناپاکی میں تشبیہ مقصود نہیں۔ اور یہ کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما پاک ہونے میں تشبیہ دے رہے ہیں کیونکہ خود ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس کو زائل کرنے کا حکم فرمایا ہے (فما مطه عنک میں۔ از مترجم) اور امر میں اصل یہ ہے کہ وہ وجوب کے لیے ہو جب تک کہ اس کے خلاف قرینہ موجود نہ ہو لہذا ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا یہ قول (حنفیہ کے) مذہب کے لئے نقصان دہ نہیں جو کہ منی کو ناپاک ثابت کرتے ہیں (بلکہ فامطہ سے معلوم ہوا کہ منی ناپاک ہے تب ہی تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے یہ منی دور کرنے کا حکم فرمایا۔ از مترجم)

(۱) ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے شراح ہدایہ نے نقل کیا ہے کہ "المنی کالمخاط فامطه عنک ولو یاذخرو" انتہی یعنی منی رینٹھ کی طرح ہے اس کو اپنے آپ سے دور کر دو اگر چہ ذخیرہ (گھاس) استعمال کرنا پڑے۔

قلت: یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ موقوفاً و مروی عامرونی ہے امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "المنی بمنزلة المخاط" کے الفاظ سے اس کو نقل کیا ہے۔

باب الجنب ینام قبل ان یغتسل

☆ حدثنا هناد حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي اسْحَقَ عَنِ الْإِسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ وَلَا يَمْسُ مَاءً.

☆ حدثنا هناد حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ أَبِي اسْحَقَ: نَحْوَهُ. قَالَ أَبُو عَيْسَى: وَهَذَا قَوْلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَغَيْرِهِ.

وقد رَوَى غَيْرُ وَاحِدٍ عَنِ الْإِسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ كَانَ يَتَوَضَّأُ قَبْلَ أَنْ يَنَامَ.

وهذا اصحُّ من حديث أبي اسحق عن الاسود وقد رَوَى عن أبي اسحق هذا الحديث شُعْبَةُ وَالثَّوْرِيُّ وَغَيْرُ وَاحِدٍ. وَيَرَوْنَ أَنَّ هَذَا غَلَطَ مِنْ أَبِي اسْحَقَ.

باب ہے اس بیان میں کہ جنبی آدمی غسل کرنے سے پہلے سو جائے تو اس کا کیا حکم ہے حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ حالت جنابت میں سو جاتے تھے اور پانی کو چھوتے نہیں تھے۔

حدثنا هناد.....

ہناد نے اپنی سند کے ساتھ اسی طرح ابواسحقؒ سے نقل کیا

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ سعید بن المسیب وغیرہ کا مذہب ہے اور اسود سے متعدد شاگردوں نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے حضور ﷺ کے متعلق کہ آپ نیند سے پہلے وضو فرماتے تھے اور یہ حدیث ابواسحقؒ عن الاسود کی حدیث سے زیادہ اصح ہے اور ابواسحقؒ سے اس حدیث کو شعبہ اور سفیان ثوری وغیرہ متعدد شاگردوں نے ذکر کیا۔ اور محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ ابواسحقؒ کی غلطی ہے۔

﴿تشریح﴾

غسل کے بغیر سونے کی دو صورتیں:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے غسل کے بغیر سونے کی دو قسمیں بتائی ہیں کیونکہ بغیر غسل کے سونے والا شخص یا تو وضو کے بغیر سویا ہوگا (نہ اس نے وضو کیا اور نہ ہی غسل کیا) یا اس نے وضو پر اکتفاء کیا ہوگا اور غسل نہ کیا ہو تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دونوں ترجمہ الباب میں ان دونوں قسموں کا ذکر کیا ہے اور یہ دو صورتیں ان روایات کو دیکھنے سے پیدا ہو رہی ہیں جن کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے..... رہی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے (۱) تو ان کی رائے میں وضو یا تو واجب ہے یا مستحب خصوصاً آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ

(۱) جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام سے ظاہر ہو رہا ہے کہ انہوں نے ابواسحاق کی حدیث پر کلام کیا ہے اور سونے سے پہلے وضو کرنے والی حدیث کو ترجیح دی ہے۔

وسلم کے فعل..... کے نقل کرنے والے صحابہ کرام کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کم از کم وضو فرمایا کرتے تھے۔

ابو اسحاق کی حدیث پر مصنف رحمہ اللہ کا کلام اور حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی توجیہات:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو ذکر کیا ہے کہ ابو اسحاق نے غلطی کی ہے ^(۱) (مصنف نے ابو اسحاق سے نقل کرنے والے شاگردوں کی طرف غلطی منسوب نہیں کی) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو اسحاق سے نقل کرنے والے اتنے سارے راوی ہیں کہ عقل ان کے غلطی پر متفق ہونے کو محال سمجھتی ہے جیسے شعبہ، اعثم، ثوری وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ جیسے راوی لہذا صرف ایک ابو اسحاق کی طرف غلطی کو منسوب کرنا زیادہ آسان ہے اس سے کہ ان تمام راویوں کی تغلیط کی جائے۔

اور آپ کو معلوم ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس اشکال سے اس طرح بھی چھٹکارا پا سکتے تھے اگر وہ ہمارے بتائے ہوئے طریقے کو اپناتے کیونکہ دونوں روایتوں میں سے ایک کا مصداق دوسری روایت کے مصداق کے منافی نہیں لہذا کسی ایک راوی کی طرف وہم منسوب کرنے کی کیا ضرورت ہے حالانکہ اس کی صحیح توجیہ ممکن ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت اسود سے دونوں واقعوں کا ذکر کیا ہو کیونکہ بظاہر یہ بات معلوم ہوتی ہے اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر عادت مبارکہ یہ تھی کہ وضو کر کے آرام فرماتے تھے لیکن یہ بات بھی بعید نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر وضو کے آرام فرمانے کا بھی ثبوت ہو ^(۲) بیان جو ان کے لئے چاہے ایک یا دو دفعہ کیوں نہ ہو اور یہ کس طرح ناممکن ہے حالانکہ دونوں فعلوں میں سے ہر ایک فعل کا صحیح ہونا اس کے ہمیشہ ہونے پر موقوف نہیں (یعنی ہمیشہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم با وضو آرام فرماتے ہوں یا ہمیشہ ہی بے وضو آرام فرماتے ہوں) یہاں تک کہ دونوں حدیثوں میں تناقض لازم آئے بلکہ دونوں حدیثوں کو صحیح قرار دیا جائے گا ^(۳) کیونکہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے بہت سی

(۱) اور اس پر ابو داؤد نے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی موافقت کی ہے جیسا کہ انہوں نے اپنے سنن میں تصریح کی ہے نیز دوسرے علماء نے بھی ان کی تائید کی ہے جس کو حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بذل میں لکھا ہے: ابن موز کہتے ہیں کہ اس پر محدثین کا اجماع ہے کہ حدیث میں ابو اسحاق سے غلطی ہوئی ہے اگرچہ حافظ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اجماع کے قول کا تعاقب کیا ہے جیسا کہ معریب آرہا ہے۔

(۲) حضرت گنگوہی کی بیان کردہ پہلی توجیہ کی تائیدات:

بھی صحیح توجیہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوری نے اس کو بذل میں تفصیل کے ساتھ مدلل نقل کیا ہے۔ امام نووی نے اس کو عمدہ توجیہ قرار دیا ہے۔ قلت: اس کی تائید طبرانی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایک بیوی سے جب ہمستری فرماتے تو اپنے جگہ سے کھڑے ہونے سے پہلے اپنے ہاتھ کو دیوار پر مار کر تھم فرمایا کرتے۔ اور بیہی نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں استراحت کا ارادہ فرماتے تو وضو یا تیمم کر لیتے اس کی سند حسن کے درجہ میں ہے، قالہ ابن رسلان۔

امام شوکانی کی احادیث مختلفہ میں تطبیق:

امام شوکانی فرماتے ہیں کہ مختلف احادیث میں تطبیق اس طرح دی جائے گی کہ جس روایت میں غسل کا حکم ہے وہ حکم استحبی ہے۔ اور اس کی تائید ابن خزیمہ اور ابن حبان کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی اپنی صحیح میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا کہ ہم میں سے کوئی شخص حالت جنابت میں سو سکا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں..... چاہے تو وضو کرے۔

(۳) نیز اس حدیث کی صحیح بیہی اور ابو عبد اللہ الحافظ، ابوالولید اور ابوالعباس بن مرتب نے بھی کی ہے جیسا کہ بذل میں شیخ سہارنپوری رحمہ اللہ نے ان سے نقل کیا ہے۔

جگہوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال، احوال، عادات ذکر فرمائی ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں اس فعل میں وسعت تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان جیسے امور میں کسی کام کا التزام نہیں فرماتے تھے اس خوف سے کہ کہیں وہ آپ کی اُمت پر فرض گراں نہ بنا دی جائے جیسا کہ عائشہ رضی اللہ عنہا تہجد کے متعلق فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم آرام بھی فرماتے تھے اور نماز بھی پڑھتے تھے اور وتر کے متعلق بیان کرتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے آخری حصے، درمیانی حصہ اور شروع کے حصہ میں ہر طرح وتر ادا فرمائے ہیں اور جنابت کے اور استراحت کے متعلق کہتی ہیں کہ کبھی بغیر غسل کے استراحت فرماتے اور کبھی غسل کے بعد لہذا یہ کوئی بعید بات ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے بغیر آرام فرمایا ہو۔ اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے کہ اگرچہ با وضو سونا اپنے اندر فضائل کو لیے ہوئے ہے ایسے فضائل جو بے وضو سونے سے حاصل نہیں ہو سکتے لیکن بے وضو سونے میں کوئی ناپسندیدگی اور برائی بھی نہیں ہے۔

دوسری تطہیق^(۱) یہ احتمال بھی ہے کہ لا یمس ماء^۲ میں نفی اس طرح پانی کو چھونے کی ہے کہ جس سے جسم کے پورے اجزاء تر ہو جائیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ لا یمس ماء میں پورے غسل کی نفی ہے مطلقاً پانی کو چھونے کی نفی نہیں (کہ اس سے مراد وضو کے لئے اور استنجاء کے لئے بھی پانی استعمال نہ کرتے ہوں۔) پس اس تطہیق کے مطابق یہ روایت دوسری روایت کے مخالف نہ ہوگی کیونکہ اس روایت میں صرف غسل کی نفی ہے لہذا یہ وضو وغیرہ کے ثبوت کے منافی نہیں جن کا دوسری روایات میں ثبوت ملتا ہے۔ اگرچہ بظاہر یہ توجیہ بعید معلوم ہوتی ہے لیکن اہل عرب کے محاورات کو دیکھتے ہوئے کوئی بعید نہیں کیونکہ بہت سی دفعہ علی العموم کلمہ حصر کو ذکر کرتے ہیں لیکن اس میں مخاطب کی سمجھ کے اعتبار سے حصر ہوتا ہے کہ مخاطب نے جو چیزیں سمجھی ہوتی ہیں ان کے اعتبار سے ایک معنی کو خاص کیا جاتا ہے یا مخاطب نے ایک شے کو دوسری شے کے حکم میں شریک سمجھا ہوتا ہے (تو حصر سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ یہ دوسری شے اس حکم میں پہلی شے کے شریک نہیں صرف پہلی شے میں یہ حکم پایا جا رہا ہے تو اس صورت میں حصر پہلی شے کے اعتبار سے ہوا) اس کی نظیر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے: ”لا وضوء الا من فساء او ضراط“ (کہ وضو بے آواز رتھ نکلنے یا آواز رتھ خارج ہونے سے ہی ٹوٹتا ہے۔ اسی طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے: ”ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً“ نیز آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان: ”انما الماء من الماء“ ان تمام احادیث میں حصر اضافی ہے کیونکہ مثلاً (تیسری حدیث میں) علماء کا اجماع ہے کہ حیض و نفاس وغیرہ کی صورت میں بھی غسل فرض ہو جاتا ہے (حالانکہ ”الماء من الماء“ والی حدیث میں حصر ہے کہ غسل صرف انزال کی صورت میں فرض ہوتا ہے تو یہ حصر اضافی ہے۔ از مترجم)

(۱) یہ جمع بین الردہتین کی دوسری تطہیق ہے اور اسی توجیہ کو بہت سی نے اختیار کیا ہے اور (متبعی نے) اس کو ابو الولید سے نقل کیا ہے اور ابو الولید نے ابو العباس ابن سرج سے نقل کیا جیسا کہ بذل میں ہے۔

باب فی الوضوء لِلْجُنُبِ إِذَا ارَادَ أَنْ يَنَامَ

☆ حدثنا محمد بن المثنى يحيى بن سعيد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن عمر: أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيَنَامُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَارٍ، وَعَائِشَةَ، وَجَابِرٍ، وَابْنِ سَعِيدٍ، وَأُمِّ سَلَمَةَ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عُمَرَ أَحْسَنُ شَيْءٍ فِي هَذَا الْبَابِ وَأَصَحُّ وَهُوَ قَوْلُ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ، وَبِهِ يَقُولُ سَفِيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيُّ، وَاحْمَدُ، وَاسْلَخُ، قَالُوا: إِذَا ارَادَ الْجُنُبُ أَنْ يَنَامَ تَوَضَّأَ قَبْلَ أَنْ يَنَامَ.

باب ہے کہ جنبی آدمی سونے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے وضو کا شرعی حکم

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا ہم میں سے کوئی آدمی حالت جنابت میں ہو سکتا ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جی ہاں! جب کہ وہ وضو کر لے۔

وفی الباب: باب میں عمارؓ، عائشہؓ، ابوسعیدؓ، جابرؓ اور ام سلمہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی حدیث اس باب میں سب سے اصح اور سب سے احسن ہے اور یہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا قول ہے اور سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحاقؒ کا بھی یہی مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ جنبی اگر سونے کا ارادہ کرے تو نیند سے پہلے وضو کر لے

﴿تشریح﴾

أَيَنَامُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ قَالَ نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ

اس حدیث میں ایک استنباطی (اعمال کی طرف رہنمائی ہے یہ مراد نہیں کہ بغیر وضو کے سونا جنبی کے لئے جائز ہی نہیں۔

(۱) یعنی جمہور کے یہاں یہ حکم استنباطی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے اس مسئلہ میں فقہاء کے مذہب کی وضاحت اس طرح ہے جیسا کہ اوپر میں ہے کہ ظاہر یہ اور ابن حبیب مالکی جنبی کے لئے سونے سے قبل وضو کو واجب کہتے ہیں اور جمہور علماء اور ائمہ اربعہ اس کو مستحب کہتے ہیں۔ ابن عمرؓ نے امام مالک و شافعی رحمہما اللہ سے جو نقل کیا کہ جنبی کے لئے وضو کیے بغیر سونا جائز نہیں اس پر علماء نے تکفیر فرمائی ہے۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے اس وضو کو ضروری قرار دیا ہو سوائے بعض اہل ظواہر کے، اور تمام فقہاء کے یہاں یہ وضو ضروری نہیں بلکہ امام مالک، شافعی، احمد، اسحاق رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ یعنی فرماتے ہیں کہ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ جنبی کو جس وضو کا حکم ہے اس سے مراد اپنے سے گندگی کو دور کرنا اور شرمگاہ اور ہاتھوں کا دھونا ہے تاکہ صفائی حاصل ہو جائے، اہل عرب اس کو بھی وضو کہتے ہیں، شرح کہتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نیند سے پہلے پورا وضو نہیں کرتے تھے جیسا کہ موطا میں ہے حالانکہ وہ راوی حدیث بھی ہیں اور ان کو حدیث کے خروج کا علم بھی ہے۔

باب ما جاء في مُصَافِحَةِ الْجُنُبِ

☆ حَدَّثَنَا اسْحَقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ حَدَّثَنَا حَمِيدُ الطَّوِيلُ عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيِّ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَقِيَهِ وَهُوَ جُنُبٌ، قَالَ: فَأَتْبَعْتُهُ أَيْ فَأَتْبَعْتُهُ فَاغْتَسَلْتُ، ثُمَّ جِئْتُ فَقَالَ: أَيْنَ كُنْتَ؟ أَوْ: أَيْنَ ذَهَبْتَ؟ قُلْتُ: إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا. قَالَ: إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجَسُ. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ حُذَيْفَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ. قَالَ: أَبُو عِيسَى: وَحَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَقَدْ رَخَّصَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي مُصَافِحَةِ الْجُنُبِ، وَلَمْ يَرَوْا بِعَرَقِ الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ بَأْسًا. وَمَعْنَى قَوْلِهِ فَأَتْبَعْتُهُ يَعْنِي: تَنَحَّيْتُ عَنْهُ.

باب ہے جنبی کے مصافحہ کرنے کے بیان میں

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کی ان سے ملاقات ہوئی اور ابو ہریرہؓ حالت جنابت میں تھے۔ ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں وہاں سے پیچھے ہو گیا (میں آنکھ بچا کر نکل گیا)۔ پس میں گیا میں نے غسل کیا پھر میں آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہاں تھے یا فرمایا کہاں چلے گئے تھے، میں نے عرض کیا میں جنبی تھا۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا۔

وفی الباب: باب میں حذیفہؓ سے روایت ہے
قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث حدیث حسن صحیح ہے۔ بے شمار اہل علم نے رخصت دی ہے کہ جنبی کے مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں اور جنبی مرد اور حائضہ عورت کے پسینہ میں کوئی حرج نہیں۔ فائضت کا معنی ہے میں پیچھے ہٹ گیا۔

﴿تشریح﴾

اس حدیث میں اگرچہ مصافحہ (۱) کا ذکر نہیں ہے لیکن اسی روایت کے دوسرے (۲) طریق میں مصافحہ کی تصریح ہے اور اسی ٹکڑے کو ملا کر ترجمہ الباب کے ساتھ حدیث کی مطابقت ہو جاتی ہے۔

المؤمن لا ینجس کی وضاحت: حدیث میں المؤمن لا ینجس میں جوئی ہے

اس سے مراد یہ ہے کہ مومن ایسا ناپاک نہیں ہوتا کہ لوگوں کا اس کے ساتھ رہن سہن، مصافحہ، گفتگو کرنا، بازار میں نکلنا، وغیرہ ناجائز ہو جیسا کہ بہت سے لوگ اس کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ حدیث میں مطلقاً نجاست حقیقی اور حکمی کی نفی نہیں اور مطلقاً نفی ہو بھی کیسے

(۱) یعنی باب کی حدیث میں مصافحہ کا ذکر نہیں ہے کیونکہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے امام ترمذیؒ نے جس روایت کو اس باب میں ذکر کیا ہے وہ مصافحہ کے ذکر سے خالی ہے۔

(۲) پس بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑا پس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چلا یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیٹھ گئے تو میں وہاں سے کھسک گیا پس میں غسل کر کے واپس آیا۔ (الحديث)

سکتی ہے کیونکہ جنبی میں ایسی ناپاکی موجود ہے جس نے اسکو قرآن کے پڑھنے، قرآن کے چھونے اور مسجد میں داخل ہونے کو حرام کر دیا ہے جو ناقابل انکار ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت جنابت میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا تھا تا کہ ان کے ساتھ چلیں لیکن حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو یہ علم تھا کہ آپ علیہ السلام میرے اس فعل پر ناراض نہ ہوں گے جس کو میں کروں گا کیونکہ ان کو معلوم تھا کہ آپ علیہ السلام طہارت کو پسند فرماتے ہیں اور اس کا حکم دیتے ہیں خصوصاً جبکہ ہم کسی نیک صالح شخص سے ملیں اس لیے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر چلے گئے اور اس کو نافرمانی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت نہیں سمجھا گیا۔

حدیث مبارکہ سے مستنبط مسائل:

اس حدیث اور اس کے الفاظ سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں:

مسئلہ نمبر ۱: جنبی سے مصافحہ جائز ہے، اس مسئلہ کے لیے ترجمہ الباب قائم کیا گیا ہے۔

مسئلہ نمبر ۲: نجاست حکمی ایسی گندگی اور ناپاکی پیدا نہیں کرتی کہ دوسرا آدمی بھی اس سے ناپاک ہو جائے جب تک کہ اس جنبی پر نجاست حقیقی نہ لگ جائے ورنہ کیسے ممکن تھا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اپنا ناپاک ہاتھ حضور علیہ السلام کو تھامنے دیتے۔

مسئلہ نمبر ۳: جنبی کو اپنا کام کاج کرنے کے لیے بازار میں نکلنا اور مجلسوں میں جانا جائز^(۱) ہے کیونکہ اگر یہ ناجائز ہوتا تو آپ ﷺ کو جب ابو ہریرہ کا حالت جنابت میں ہونا معلوم ہوا تھا آپ اسی وقت ان پر نکیر فرماتے۔

مسئلہ نمبر ۴: غسل جنابت میں تاخیر جائز ہے جب تک کہ نماز کا وقت نہ ہو جائے۔

مسئلہ نمبر ۵: کسی بڑے بزرگ کے حکم کو چھوڑا جاسکتا ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ اگر چہ انہوں نے صراحتاً یہ حکم دیا ہے لیکن وہ حکم کی مخالفت پر غصہ نہیں ہوں گے اور راضی رہیں گے اور ظاہر یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہنے کا ارادہ فرمایا تھا جب ان کا ہاتھ پکڑا تھا لیکن جب ابو ہریرہ نے اس فعل کی مخالفت میں حضور ﷺ کی رضاء کو جان لیا تو اس حکم کی مخالفت کی کوئی پرواہ نہ فرمائی کیونکہ ان کو معلوم تھا کہ یہ مخالفت ایک اچھی حالت کی طرف مفقعی ہوگی تو اس کو نافرمانی شمار نہ کیا جائے گا اور آپ علیہ السلام کے غصہ کا سبب نہیں ہوگا اس وجہ سے ان کے پیچھے ہٹنے پر نکیر حضور علیہ السلام نے نہیں فرمائی اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم کہاں تھے؟ یہ سوال دلالت کرتا ہے کہ آپ علیہ السلام نے ان کی مصاحبت اور ان کے ساتھ چلنے کا ارادہ فرمایا تھا۔

مسئلہ نمبر ۶: انسان سے اس کی ہر ایسی غلطی کے متعلق پوچھ لینا چاہئے جس میں انکار کی گنجائش ہوتا کہ اگر وہ کوئی معقول عذر پیش کرے تو اس کا عذر قبول کر لیا جائے اور اس کو درستگی اور حق بات کی طرف رہنمائی کرنی چاہیے (جیسا کہ یہاں حضور علیہ السلام نے کیا ہے) یا اس کو اس کے فعل پر سرزنش کرنی چاہیے اگر ضرورت سمجھی جائے۔

مسئلہ نمبر ۷: سزا دینے اور غصہ کرنے میں جلدی نہ کرنی چاہیے جب تک کہ اس کے فعل کی وجہ معلوم نہ ہو (کہ اس نے یہ کام

(۱) اسی وجہ سے امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور دوسرے ائمہ نے حدیث باب کے لیے ”باب العجب بخروج ویمشی فی السوق“ جیسے ترجمہ الباب قائم کیے ہیں حافظان نے اس جیسے بہت سے مسائل مستنبط کیے ہیں جس طرح حضرت نے ذکر فرمائے ہیں۔

(کیوں کیا ہے)

مسئلہ نمبر ۸: بزرگوں اور علماء، ائمہ اور خلفاء کے سامنے ایسی باتیں جو شرعاً ناپسندیدہ نہ ہوں..... کرنے کی گنجائش ہے اور یہ کیوں جائز نہ ہوں کیونکہ اگر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ شرم کی وجہ سے اپنے جبینی ہونے کا ذکر نہ کرتے تو یہ ان کی نافرمانی شمار کی جاتی کہ حضور علیہ السلام تو سوال کر رہے ہیں اور وہ جواب نہیں دے رہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانے کے جبلاء میں جو یہ بات رائج ہے کہ ایسے کلمات نکالنا بڑوں کے سامنے قابل عیب سمجھا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک شخص سارا دن جبینی رہنا گوارہ کر لیتا ہے اور اپنے گھر والوں سے شرم کی وجہ سے غسل نہیں کرتا، اگرچہ اس کی ایک نماز یا کئی نمازیں فوت ہو جائیں لیکن وہ غسل کو بہت مشکل سمجھتا ہے کیونکہ وہ اپنے گھر والوں کے سامنے ہوتا ہے یا گھر والے تو وہاں نہیں ہوتے لیکن ان کو نہانے کا پتہ لگ جانے کا خدشہ ہوتا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ سے حیاء کی کمی کی دلیل ہے کہ اپنی فرض نماز کے قضاء کرنے کو حیاء سمجھتا ہے حالانکہ یہ حیاء کا کوئی درجہ نہیں بلکہ یہ تو شیطان کی طرف سے ایک حیلہ ہے جو گناہوں کی طرف اس (حیلہ) کے ذریعے لے جا رہا ہے اور قریب ہے کہ اس حماقت کی وجہ سے اس کا نور ایمانی اس سے چھین لیا جائے۔

مسئلہ نمبر ۹: ایک شے پر لفظ عام کے ساتھ حکم لگا سکتے ہیں اگرچہ وہ معنی جس کو ثابت کرنا مقصود ہے وہ خاص ہو..... اسی طرح لفظ عام سے کسی چیز کی نفی کر سکتے ہیں اگرچہ وہ نفی عام نہ ہو بلکہ ایک خاص نوع ہی کی نفی مقصود ہو مثلاً آپ علیہ السلام کا فرمان ہے ”ان المؤمن لا یجس“ حالانکہ شریعت کے یہاں معتبر نجاستیں یعنی حدث، جنابت، حیض و نفاس ان تمام نجاستوں کی موجودگی میں شرعی طور پر مؤمن ناپاک ہو جاتا ہے (ان نجاستوں میں سے بعض نجاستیں بعض سے بڑھی ہوئی ہیں) یہاں تک کہ بہت سی ناپاکیوں کی وجہ سے اس کے اوپر اکثر عبادتیں حرام ہو جاتی ہیں تو اس تمام کلام سے اشارہ ہے جو تصریح کے قائم مقام ہے کہ کبھی کسی شے پر ایک حکم مطلق لگایا جاتا ہے (جیسے یہاں نجاست کا مطلق حکم ہے) اور اس سے مراد اس کی ایک خاص قسم ہوتی ہے اسی طرح بہت دفعہ لفظ عام ہوتا ہے اور مطلق نفی کی جاتی ہے لیکن اس کی ایک خاص نوع کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ تو اس طرح کرنا جائز ہے جب کہ مقصود حاصل ہو جائے کیونکہ ظاہری بات ہے جو مخفی نہیں ہے کہ اس مطلق جملے سے مخاطب پر اس کی مراد مشتبه نہیں ہوتی۔

اس اصول سے بہت سی روایات کا حل مل جاتا ہے جن کے بارے میں یہ گمان کیا جاتا ہے کہ یہ دوسری روایات کے مخالف ہیں بایں طور کہ ایک روایت میں حکم کا اثبات ہے اور دوسرے میں نفی۔ تو یہ تعارض اس لئے پیدا ہوا کہ دونوں حدیثوں سے ایک عام جنسی معنی مراد لیا گیا اور اگر دونوں حدیثوں سے ایک خاص نوع کا عموم مراد لیتے ہیں تو ان میں کوئی تعارض نہیں رہتا۔

مسئلہ نمبر ۱۰: علماء اور صلحاء کی مجالس میں حاضر ہونے (جانے) کے لیے طہارت مستحب ہے۔

باب ما جاء في المرأة ترى في المنام مثل ما يرى الرجل

☆ حدثنا ابن أبي عمير حدثنا سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة قالت: جاء ثأم سليم بنت ملحان إلى النبي صلى الله عليه وسلم

فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ، فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ، تَغْنِي غُسْلًا. إِذَا هِيَ رَأَتْ فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِذَا هِيَ رَأَتْ الْمَاءَ فَلْتَغْتَسِلْ. قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قُلْتُ لَهَا: فَضَحَّتِ النِّسَاءُ يَا أُمُّ سَلِيمٍ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وهو قول عامة الفقهاء: ان المرأة اذا رأت في المنام مثل ما يرى الرجل فانزلت: ان عليها الغسل. وبه يقول سفيان الثوري، والشافعي قال: وفي الباب عن أم سليم، وخولة، وعائشة، وأنس.

باب ہے کہ ایک عورت خواب میں وہ بات دیکھے جس طرح مرد دیکھتا ہے اس بیان میں حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ ام سلیم بنت ملحان حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا تو کیا عورت پر غسل فرض ہوگا جبکہ عورت خواب میں اس طرح دیکھے جس طرح مرد خواب دیکھتا ہے۔ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں اگر عورت کو پانی آجائے (تو وہ غسل کرے)۔ ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے ام سلیمؓ سے کہا تو نے ساری عورتوں کو رسوا کر دیا اے ام سلیم! قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ عام فقہاء کا مذہب ہے کہ اگر عورت خواب میں دیکھے جیسے مرد خواب دیکھتا ہے اور عورت کو انزال ہو جائے تو اس پر غسل فرض ہوگا اور یہ سفيان ثوريؒ اور امام شافعيؒ کا مذہب ہے۔ وفي الباب: باب میں ام سلیمؓ، خولہؓ، عائشہؓ، اور انسؓ سے روایات ہیں۔

﴿تشریح﴾

اس حکم کی طرف اگرچہ کچھ اشارہ پہلے گزر چکا ہے مگر وہاں اس حکم کا ذکر مردوں کے ذکر کے تابع اور ضمن تھا تو مصنف رحمہ اللہ نے ارادہ کیا کہ عورتوں کے حکم کی طرف اصالتہ اشارہ فرمائیں اس لیے کہ پہلے کلام مردوں کے متعلق ذکر کیا گیا تھا اور یہاں اس باب میں عورتوں کے علاوہ کسی کا ذکر نہیں۔

ان الله لا يستحي

اس تمہید کا مقصد اپنے آنے والے سوال کے لئے عذر پیش کرنا تھا۔ ان الله لا يستحي عن الحق کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حق بات سے شرم کرنے کا نہ حکم فرماتا ہے نہ ہی اس سے خوش ہوتا ہے۔

ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے قول ”فضحت النساء“ کی تشریح:

ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قول ”فضحت النساء“ کا مطلب یہ ہے کہ تم نے حضور علیہ السلام کو عورتوں کی کثرت شہوت کے بارے میں بتا دیا کہ انہیں بھی اس طرح کے خواب نظر آتے ہیں۔ ام سلمہؓ کا یہ قول عادت کے اعتبار سے تھا کہ تمہاری وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو گیا ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان تو اس سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے کہ آپ پر ایسی باتیں مخفی ہوں (آپ کو بھی

یہ بات پہلے سے معلوم ہوگی نہ کہ ان کے بتانے سے معلوم ہوئی)

باب الرجل یستدفی بالمرأة بعد الغسل

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ خُرَيْبٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: رُبَّمَا اغْتَسَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ جَاءَ فَاسْتَدْفَأَ بِي فَضَمَمْتُهُ إِلَيَّ وَلَمْ أَغْتَسِلْ. قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ لَيْسَ بِإِسْنَادِهِ بَأْسٌ. وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ: أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا اغْتَسَلَ فَلَا بَأْسَ بَانِ يَسْتَدْفِي بِأَمْرَاتِهِ وَيَنَامُ مَعَهَا قَبْلَ أَنْ تَغْتَسِلَ الْمَرْأَةُ وَبِهِ يَقُولُ سَفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَالشَّافِعِيُّ، وَاحْمَدُ، وَاسْتَحَقُّ.

باب ہے اس بیان میں کہ مرد عورت سے گرمی حاصل کرے غسل کرنے کے بعد حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں بسا اوقات حضور ﷺ غسل جنابت فرماتے پھر آتے اور مجھ سے گرمی حاصل فرماتے، میں آپ ﷺ کو اپنے ساتھ ملا لیتی اور میں نے غسل جنابت نہیں کیا ہوتا تھا۔ قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث کی سند میں کوئی حرج نہیں اور حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہ مذہب ہے کہ مرد نے اگر غسل کر لیا تو کوئی حرج نہیں اگر وہ اپنی بیوی سے گرمی حاصل کرے اور مرد بیوی کے ساتھ سوئے عورت کے غسل کرنے سے پہلے اور یہی سفیان ثوری، شافعی، احمد اور اسحق کا مذہب ہے۔ حریث عن الشعبي..... ان کا نام حریث بن ابی مطر عمرو الفزاري الکوفی ہے (خت، ت، ق) یہ شعبی اور ایک جماعت سے نقل کرتے ہیں اور ان سے شریک، کبیج وغیرہ راوی ہیں یحییٰ بن معین ابوحاتم، امام نسائی، حربی اور ایک جماعت کثیرہ نے ان کو لاشیء ضعیف الحدیث، متروک قرار دیا ہے، ابن حبان فرماتے ہیں کہ ان سے غلطی ہو جاتی تھی لیکن ان کی خطا ان کے صواب پر غالب نہیں اس لئے یہ راوی عدالت کی حد سے خارج نہیں ہوں گے لیکن جب یہ روایت کو منفرداً نقل کریں گے تو وہ روایت ناقابل احتجاج ہوگی۔ (تہذیب التہذیب: ۲/۲۳۵۔ از مترجم)

﴿تشریح﴾

(یعنی شوہر غسل کرنے کے بعد اپنی حائضہ بیوی سے گرمائش حاصل کر سکتا ہے۔)
حدیث باب سے مستطیع چند مسائل: اس حدیث سے چند مسائل معلوم ہوئے:
مسئلہ نمبر ۱: جس طرح جنبی مرد کا جوٹھا پاک ہے اسی طرح جنبی عورت کا (۱) جوٹھا بھی پاک ہے۔

(۱) اس لیے جوٹھے اور پسینے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے تمام ہی فقہاء نے تصریح کی ہے کہ ہر چیز کے پسینے کا اعتبار اس کے جوٹھے کے لحاظ سے ہوتا ہے (کہ اگر اس کا جوٹھا پاک ہے تو اس کا پسینہ بھی پاک ہوگا کیونکہ دونوں ہی گوشت سے پیدا ہوتے ہیں)۔

مسئلہ نمبر ۲: حائضہ اور نفاس والی عورت کا جو ٹھا بھی پاک ہے کیونکہ یہ نجاستِ حکمیہ ہے۔

مسئلہ نمبر ۳: اسی طرح جنبی حائضہ اور نفاس کا پسینہ بھی پاک ہے کیونکہ پسینہ اور جوٹھے کا ایک ہی حکم ہے اس لیے کہ پسینہ اور لعاب دونوں ہی گوشت سے پیدا ہوتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسی حال میں گرمائش حاصل کی کہ انہوں نے ابھی غسلِ جنابت نہیں کیا تھا حالانکہ اس وقت لامحالہ آپ کا جسم اطہر ان کے جسم سے لگا ہوگا اور آپ علیہ السلام کا جسم بھی گیلیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ جنبی عورت کا پسینہ اور جوٹھا پاک ہے۔

مسئلہ نمبر ۴: اس حدیث سے ماہِ مستعمل کا طاہر (پاک) ہونا معلوم ہوتا ہے کیونکہ ماہِ مستعمل وہ پانی ہے جو کہ طہارت حاصل کرنے والے کے عضو سے طہارت کے بعد جدا ہو جائے اور یہاں پر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے گرمائش حاصل کی تو لامحالہ آپ کے جسم کی کچھ نہ کچھ تری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے جسم اور کپڑے پر لگی ہوگی پھر یہ پانی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم کو لگا ہوگا اور کسی بھی قوی یا ضعیف روایت میں اس کا ثبوت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پانی کے گلنے کی جگہ کو دوبارہ دھوتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ ماہِ مستعمل طاہر ہے۔

وبہ یقول سفیان الثوری:

اس کا یہ مطلب نہیں کہ صرف ان چار ائمہ کا یہ مذہب ہے بلکہ دوسرے ائمہ کو اس لیے ذکر نہ کیا کہ امام ترمذی کو ان سے صراحتاً یہ مذہب نہیں پہنچا ہوگا۔ یا ان ائمہ کو ذکر کرنے سے باقی ائمہ کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہ رہی ^(۱) کیونکہ اگر اس مذہب کا کوئی مخالف ہوتا تو صراحۃً ان کا ذکر ہوتا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اتفاق ہے لہذا تمام علماء کی تصریح کی ضرورت نہیں فافہم۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مصنف کو اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ کا مذہب نہ صراحتاً پہنچا نہ دلالت۔

باب التیمم للجنب اذا لم يجد الماء

☆ حدثنا محمد بن بشار ومحمود بن غیلان قالوا: حدثنا ابو احمد الزبیری حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ خَالِدِ الْحَدَّادِ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ عُمَرُو بْنِ بُجْدَانَ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الصُّعْبَةَ الطَّيِّبَةَ طَهْرُ الْمُسْلِمِ، وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سَبْعِينَ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمْسِمْهُ بِشَرَّتِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ. وَقَالَ محمودُ فِي حَدِيثِهِ: إِنَّ الصُّعْبَةَ الطَّيِّبَةَ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرُو، وَعِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ.

(۱) ابن منذر کہتے ہیں علماء کا اجماع ہے کہ جنبی کا پسینہ پاک ہے اور یہ قول ابن عمر، ابن عباس، عائشہ اور دیگر فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہے کذا فی الاوجز عن المغنی۔ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”اَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجَسُ“ کا معنی یہ ہے کہ مؤمن چاہے اس کو حدیثِ اصغر لائق ہو یا حدیثِ اکبر، زعمہ ہو یا مردہ ہر حال میں وہ پاک ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کا جوٹھا، پسینہ، نموک، آنسو وغیرہ سب پاک ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ سے میت کے متعلق دو قول منقول ہیں۔ راجح قول میں میت کا جسم پاک ہے ابھی۔ یعنی نے یہاں تفصیل کلام نقل کیا ہے جس کو وہاں دیکھا جاسکتا ہے۔ ابن قدامہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آدمی کا جوٹھا پاک ہے چاہے مسلمان ہو یا کافر۔ تمام اہل علم کا یہی مذہب ہے۔ ابراہیم حنفی سے منقول ہے کہ حائضہ کا جوٹھا مکروہ ہے۔

قال ابو عیسیٰ: وهکذا رَوَى واحد عن خالد الحذاء عن ابی قلابَة عن عُمَرِ بْنِ بُجْدَانَ عن ابی ذَرٍّ. وقد رَوَى هذا الحديث أَيُّوبُ عن ابی قلابَة عن رجلٍ من بنی عامِرٍ عن ابی ذَرٍّ، ولم يُسمِّهِ. قال: وهذا حديث حسن صحيح.

وهو قولُ عامّة الفقهاء: أَنَّ الجنبَ والحائضَ اذا لم يَجِدَا الماءَ تيمّمَا وصَلّیا. ویُروى عن ابنِ مسعودٍ: انه كان لا یرى التيمّمَ للجنبِ، وان لم يجد الماءَ ویُروی عنه: انه رَجَعَ عن قوله فقال: تيمّم اذا لم يجد الماءَ.

وبه یقولُ سفیانُ الثوریُّ ومالکٌ، والشافعیُّ، واحمدُ، واسحقُ.

باب ہے جنبی آدمی اگر پانی نہ پائے تو اس کے تیمم کرنے کا بیان

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگر چہ دس سال پانی نہ پائے۔ پھر جب پانی پائے تو اپنے جسم سے اس پانی کو لگائے اس لیے کہ اس پانی میں بہتری ہے۔ محمود بن غیلان نے اپنی حدیث میں طہور المسلم کے بجائے وضوء المسلم فرمایا۔
وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور عمران بن حصینؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ نے فرمایا اسی طرح متعدد راویوں نے عن خالد الحذاء عن ابی قلابَة عن عمرو بن بجدان عن ابی ذر کی سند سے نقل کیا ہے۔ اور یہ حدیث عن ایوب عن ابی قلابَة عن رجل من بنی عامر عن ابی ذر کی سند سے ہے۔ (یعنی ایوب راوی نے ابو قلابَة اور ابو ذر کے درمیان رجل من بنی عامر کا اضافہ کیا ہے)۔ اور اس کا نام ذکر نہیں کیا اور یہ حدیث حسن ہے۔ اور تمام فقہاء کا یہی مذہب ہے کہ جنبی اور حائضہ جب پانی نہ پائیں تو تیمم کریں اور نماز پڑھیں۔ اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک جنبی آدمی پانی نہ پائے تو اس کے لیے تیمم کی اجازت نہیں ہے۔ اور ابن مسعود سے یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ جب جنبی پانی نہ پائے تو تیمم کرے اور یہی سفیان ثوری، امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور اسحقؒ کا مذہب ہے۔ (از مترجم: عمرو بن بجدان عن ابی ذر: عمرو بن بجدان العامری حضرت ابو ذر غفاری وغیرہ سے نقل کرتے ہیں اور ان سے ابو قلابہ نقل کرتے ہیں، علی بن مدینی فرماتے ہیں کہ اس راوی سے صرف ابو قلابہ ہی نقل کرتے ہیں، ابن حبان، امام علی، وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، امام ذہبیؒ نے انہیں مجہول الحال کہا ہے اور بعض علماء نے انہیں غیر معروف قرار دیا ہے۔ تہذیب التہذیب: ۸/۷۷)

﴿تشریح﴾

الصعيد الطيب طهور المسلم

اس حدیث میں لفظ طہور کی اضافت المسلم کی طرف ہے (۱) اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ مسلمان حدیث اصغروا کبر دونوں

(۱) مصنف رحمہ اللہ نے اس حدیث باب سے جنبی کے لیے تیمم کے جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

کو زائل کرنے کا محتاج ہوتا ہے تو اس سے اشارہ ہے کہ پاک مٹی جس طرح مسلمان کو حدیث اصغر سے پاک کر دیتی ہے اسی طرح اس کو جنابت سے بھی پاک کر دیتی ہے۔ نیز مسلمان کے اکثر افراد عادتاً غسل سے مستغنی نہیں ہوتے نیز حدیث میں دس سال کا ذکر ہے (۱) اور اتنے بڑے عرصے میں غسل کی ضرورت تو پڑ ہی جاتی ہے لہذا اس حدیث سے جنبی کے لیے تیمم کا جواز ثابت ہو گیا اس طرح حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بھی ہو گئی۔

فان ذلک خیر

یہ صیغہ اسم تفصیل ہے۔ (۲)

لفظ خیر پر اشکال اور اس کے جوابات:

لفظ خیر پر اشکال یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں افضل یہ ہے کہ پانی کو استعمال کیا جائے اگرچہ تیمم بھی جائز ہے۔ کیونکہ پانی کے استعمال کو افضل اور خیر فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں مٹی سے تیمم اور پانی کا استعمال دونوں میں خیر ہونا موجود ہے اور یہ ضابطہ ہے اسم تفصیل کا صیغہ ہاں استعمال ہوتا ہے جہاں پر افضل اور مفضول دونوں میں اصل فعل موجود ہوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اہل عرب کا قول ”فلان اعلم من الجدار و الفقه من الحمار“ کے قبیل سے ہے جس میں مفضول کا اعتبار ہی نہیں ہوتا۔ یا لفظ خیر سے اسم تفصیل کا معنی نکال لیا گیا۔ (۳)

جواب ۲: اس حدیث کا یہ معنی ہے کہ پانی کو مٹی پر اس وقت فضیلت ہے جبکہ پانی نہ ہو۔ مطلقاً فضیلت مراد نہیں۔ اب حدیث کا معنی یہ ہوا کہ پانی ہونے کی صورت میں پانی کا استعمال..... پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں مٹی کے استعمال سے بہتر ہے لہذا اب پانی کا مٹی سے افضل ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پانی کی موجودگی میں بھی پانی افضل ہو اور تیمم جائز۔ خلاصہ یہ نکلا کہ پانی کی عدم موجودگی میں مٹی سے تیمم کرنا اگرچہ کافی ہے لیکن پانی کا استعمال اکمل طریقہ ہے۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جس شخص کو پانی ملنے کی امید ہو وہ نماز کو اس کے وقت کے آخر تک مؤخر کرے گا تا کہ اس کی نماز زیادہ کامل طہارت کے ساتھ ادا ہو کیونکہ پانی کے ملنے کے بعد اس کا استعمال کرنا، پانی کے نہ ملنے کی صورت میں مٹی پر گزارہ کرنے سے افضل ہے۔ جواب ۳: یہ بات مسلم ہے کہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے تو وضوء کا تیمم سے افضل ہونا ظاہر ہے پس جب وضوء افضل ہے اور تیمم خلیفہ تو

(مابقیہ حاشیہ) حدیث میں پاک مٹی کو مؤمن کے لیے مطلقاً مطہر قرار دیا ہے۔ یہ لفظ ظہور عام ہے جس سے معلوم ہوا کہ حدیث اصغر و اکبر دونوں حالتوں میں یہ (مٹی) مسلمان کو پاک کر دے گی۔ نیز دس سال کے اندر مسلمان وضوء اور غسل کی طرف لا محالہ محتاج ہو گا تب بھی تیمم کو اس کے لیے مطہر کہا گیا ہے۔ (۱) اس حدیث شریف سے حنفیہ اور ان کے موافقین نے استدلال کیا ہے کہ وقت کے نکلنے سے تیمم باطل نہیں ہوتا جیسا کہ اس کی تفصیل اوپر میں ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مالکیہ کے علاوہ بقیہ جمہور علماء نے ”لما سئہ جلدک“ (پانی کو اپنی کھال کے ساتھ لگا لو) سے استدلال کیا ہے کہ غسل میں رگڑنا ضروری نہیں۔ کذا فی الاوجز۔

(۲) لفظ خیر بطور اسم کے بھی استعمال ہوتا ہے اور بطور صیغہ فعل التفصیل کے بھی جیسا کہ راغب نے اس کو مفصلاً لکھا ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کہا جاتا ہے: ”فلان خیر الناس“ آخر نہیں کہتے نہ ہی اس صیغہ (خیر) کی حشر آتی ہے نہ جمع کیونکہ یہ فعل التفصیل کے معنی میں ہے۔ اتنی (۳) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: ”اصحاب الجنة يومئذ خیر مستقراً“ الخ میں تفصیل کا معنی مراد نہیں۔

وضو پر قدرت کی صورت میں تیمم پر اکتفاء ناجائز ہے کیونکہ اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ اصل پر قادر ہونے کے باوجود اس نے نائب اور غلیفہ پر عمل کیا۔ فافہم

ویروی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ ^(۱) انه کان لا یرى التیمم للجنب الخ
یہ بعض حضرات نے ان (ابن مسعود رضی اللہ عنہ) کا مذہب نقل کیا ہے۔ لیکن ابن مسعود جیسے متبحر عالم فقیہ صحابی پر ایسے ظاہری حکم کا مخفی رہنا بہت بعید ہے بعض مفسرین نے قرآن کی آیت ”اولمستم النساء“ میں ”لستم“ سے مراد جماع لیا ہے اور یہ تفسیر خود ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے لہذا ابن مسعود رضی اللہ عنہ جی کے لئے تیمم کس طرح منع کر سکتے ہیں صحیح بات یہ ہے کہ ان کے اس منع کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر جنبی کے لئے مطلق تیمم کی اجازت دیدیں تو عوام تھوڑی سی بیماری یا کسی عذر کی وجہ سے غسل کو چھوڑ کر تیمم شروع کر دیں گے حالانکہ تیمم اس وقت جائز ہوتا ہے جب ایسی انتہائی شدید بیماری ہو جو ناقابل برداشت حد تک پہنچ گئی ہو اس صورت میں تیمم مباح ہوتا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے آثار احوال و احوال پر غور کرنے سے ان کا یہی مذہب معلوم ہوتا ہے۔ یہاں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ عوام سے جنبی کے تیمم کے مسئلہ میں سختی سے کام لیتے تھے لہذا عوام کو ہدیے مسائل شرعیہ نہیں بتانے چاہئیں جن کے ظاہر کرنے میں کوئی نقصان لاحق ہو یا چھپانے میں کوئی مصلحت پوشیدہ ہو۔

باب فی المُسْتَحَاضَةِ ^(۲)

☆ حَدَّثَنَا هَنَادٌ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ وَعَبْدَةُ أَبُو معاويةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ ابْنِهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ:
جَاءَتْ فَاطِمَةُ ابْنَةُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي امْرَأَةٌ
أُسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهَرُ، أَفَادْعُ الصَّلَاةُ؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ، وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَتِ
الْحَيْضَةُ فَادْعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي.
قال ابو معاوية في حديثه: وقال: تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ لَكَ الْوَقْتُ.

(۱) حضرت عمر، ابن مسعود، ابراہیم نخعی رضی اللہ عنہم کا مخفی کے لئے تیمم کے عدم جواز کا قول اور حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ توجیہ: تمام صحابہ، تابعین، ائمہ اربعہ کا اجماع ہے کہ جنبی کے لئے تیمم جائز ہے۔ صرف حضرت عمر، ابن مسعود، مخفی رضی اللہ عنہم جنبی کے لئے تیمم کو ناجائز کہتے ہیں۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ ان دونوں صحابہ کا رجوع ثابت ہے۔ اوپر میں لکھا ہے کہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں: ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جنبی کے لئے تیمم کا عدم جواز منقول ہے لیکن قرآن و احادیث کی نصوص کی وجہ سے جنبی کے لئے تیمم کے جواز پر اس کے بعد اجماع منعقد ہو گیا ہے۔
قلت: حضرت عمر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کے تیمم لجب کے انکار کی سب سے بہترین توجیہ وہ ہے جو حضرت لنگوہیؒ نے ذکر فرمائی ہے اور اس کی تائید بہت سے آثار سے ہوتی ہے جو ان دونوں حضرات سے مروی ہیں۔

(۲) مستحاضہ کی تعریف و حکم: نمبر ۱: مستحاضہ حیض سے مشتق ہے جس میں حرف زائد کو مبالغہ کی غرض سے زائد کیا گیا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ استحاضہ کو استحاضہ ان لئے کہتے ہیں کہ اس میں حیض کے خون سے غیر حیض کی طرف انتقال ہو جاتا ہے۔ نمبر ۲: یہ لفظ مجهول استعمال ہوتا ہے۔ پس ”أُسْتَحِضْتُ الْمَرْءَةُ فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ“ کہا جاتا ہے۔ نمبر ۳: مستحاضہ عورت کا حکم عبادات میں بالا جماع پاک عورتوں کی طرح ہے۔ نمبر ۴: جمہور کے نزدیک پاک عورتوں کی طرح اس سے وطئ بھی جائز ہے۔ کذا فی الأوجز۔

قال وفي الباب عن أم سلمة. قال ابو عيسى: حديث عائشة جاءت فاطمة حديث حسن صحيح. وهو قول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين. وبه يقول سفیان الثوري، ومالك، وابن المبارك، والشافعي: ان المستحاضة اذا جاوزت ايام اقرائها اغتسلت وتوضأت لكل صلاة.

باب ہے مستحاضہ کے بیان میں

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ فاطمہ بنت ابی حیثم حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں ایسی عورت ہوں کہ میں مستحاضہ ہوتی ہوں، (مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے) تو میں پاک نہیں ہوتی۔ لہذا کیا میں نماز پڑھنی چھوڑ دوں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا نہیں یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے، جب حیض آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض کے دن پورے ہو جائیں تو خون دھولو (اور غسل کرلو) اور نماز پڑھو۔

ابو معاویہ نے اپنی حدیث میں یہ الفاظ کہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہر نماز کے لیے وضو کرو یہاں تک کہ نماز کا وقت

آجائے

وفی الباب: اس باب میں ام سلمہؓ سے روایت ہے

قال ابو عيسى: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے اور حضور ﷺ کے بے شمار صحابہ اور تابعین اہل علم کا یہی قول ہے۔ اور یہی سفیان ثوری، امام مالک، ابن مبارک اور شافعی کا بھی قول ہے کہ جب مستحاضہ کے حیض کے دن گزر جائیں تو غسل کر لے اور ہر نماز کے لیے وضو کرے۔

﴿تشریح﴾

جان لینا چاہئے کہ مستحاضہ کے مسئلہ میں علماء کی عقلیں حیرت زدہ ہیں^(۱) اور بڑے بڑے ائمہ کے پاؤں پھسل گئے ہیں، فقہاء اور علماء کے اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ ہمارے استاذ محترم البحر المحریر (جو علم کا ٹھکانہ ہیں مارتا سمندر اور ہر مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے والے) اور بے نظیر فقیہ ہیں، انہوں نے یہاں اس موضوع کی ایسی تقریر فرمائی جس سے شکوک و شبہات ختم ہو کر دلوں کو اطمینان حاصل ہو جاتا ہے ہم اس کو قارئین کرام کے افادہ کی غرض سے ذکر کرتے ہیں تاکہ ہماری آنکھیں ٹھنڈی^(۲) ہو سکیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کو اللہ تعالیٰ ہماری اور تمام اہل مذاہب اربعہ کی طرف سے جزاء خیر دے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں اختلاف شدید کی وجہ سے چار ابواب قائم کیے ہیں۔ بظاہر ان ابواب کی ہر حدیث دوسری احادیث کے مخالف ہے۔

(۱) کبار علماء نے اس مسئلہ میں حیرانی اور پریشانی کا اقرار کیا ہے اور اس مسئلہ میں مستقل رسائل تصنیف کئے ہیں اس سب کے باوجود اس کے مشکل اور مغلق مسائل حل نہیں ہو سکے۔ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے قیام اور سفر میں علماء میں کسی کو بھی نہیں دیکھا کہ اس کو حیض کے مسائل پر دسترس حاصل ہو۔ سوائے ابو محمد ابراہیم ابن اندیہ المقدسی المالکی کے کہ انہوں نے ان مسائل کو اپنا نصب العین اور فکر کی جولان گاہ بنایا ہوا تھا یہاں تک کہ انہوں نے اس کی مشکلات کو حل کرنے اور مغلفات کو آسان بنانے اور اس کے فروع کے حصول میں کافی کامیابی حاصل کی لیکن استحاضہ کے متعلق احادیث اور اقوال علماء کے بارے میں ان سے کوئی بھی ہوئی ہے۔

(۲) تاکہ اس تقریر سے تمہاری آنکھیں ٹھنڈی ہوں۔

اس پہلے باب کا مقصد:

پہلے باب میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مستحاضہ کا حکم حائضہ کی طرح نہیں ہے کیونکہ یہ استحاضہ نماز روزہ اور دیگر عبادات سے مانع نہیں^(۱) بخلاف حیض کے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تبعا اس میں مستحاضہ کے بعض احکام بھی ذکر کر دیئے ہیں جن کو علماء کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے۔ یہ احکام تبعاً مذکور ہیں کیونکہ اس باب کا مقصود اصلی حائضہ اور مستحاضہ کے درمیان فرق بیان کرنا ہے۔

دوسرے باب کا مقصد:

دوسرے باب کا مقصد علماء کی ایک جماعت^(۲) کے نزدیک مستحاضہ کا حکم بتلانا ہے کہ مستحاضہ عورت (حیض ختم ہونے پر ایک دفعہ غسل کرے گی پھر) ہر نماز کے لئے وضوء کرے گی۔ ان کی دلیل باب کی حدیث ہے کہ مستحاضہ عورت حیض کے اختتام پر ایک دفعہ غسل کرے گی پھر ہر نماز کے لئے وضوء کرے گی۔

تیسرے باب کی غرض:

تیسرے باب میں مستحاضہ کا یہ حکم بیان ہوا کہ وہ جمع بین الصلوٰتین کے لئے ایک غسل کرے گی، پس ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل اور مغرب و عشاء کے لئے دوسرا غسل اور فجر کی نماز کے لئے تیسرا غسل کرے گی، یہ بھی بعض علماء کا مذہب ہے کہ جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے۔

چوتھے باب کی غرض:

چوتھے باب میں مستحاضہ کے لئے یہ حکم بیان ہوا (کہ وہ ہر نماز کے لئے غسل کرے گی) اور یہ بھی بعض علماء کا مذہب ہے۔ ان

(۱) ابھی یہ بات گزری ہے کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ نماز، روزہ وغیرہ عبادات مستحاضہ عورت کر سکتی ہے۔

مستحاضہ سے وہی میں ائمہ کا اختلاف: وہی کے اندر اختلاف ہے خنفیہ شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق جائز ہے، امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ شوہر مستحاضہ عورت کے قریب نہ آئے الا یہ کہ یہ بیماری طول پکڑ جائے، اور ان کی تیسری روایت یہ ہے کہ یہ فعل (وہی) ناجائز ہے سوائے اس صورت کے کہ شوہر کو گناہ میں واقع ہونے کی اندیشہ ہو، کذا فی لا دجز۔

(۲) مستحاضہ کے وضوء کے متعلق ائمہ اربعہ کے اقوال: اس جماعت سے مراد جمہور ہیں جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ وضوء کھل ملا کرے گی۔ مگر یہ اختلاف ہے کہ یہ (مستحاضہ) وضوء ہر فرض نماز کے لئے کرے گی یا نماز کے وقت کے لئے۔

اس مسئلہ کی وضاحت: ائمہ اربعہ جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مستحاضہ عورت پر حیض کے ختم ہو جانے کے بعد صرف ایک دفعہ غسل ضروری ہے سوائے مستحاضہ متحیرہ کے۔

وضوء کے متعلق اختلاف یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک استحاضہ کا خون ناقض وضوء نہیں ہے کیونکہ یہ بیماری کی وجہ سے آ رہا ہے۔ جن روایات میں وضوء کا ذکر ہے وہ مالکیہ کے ہاں استحباب پر محمول ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مستحاضہ پر وضوء واجب ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ اس پر وضوء کب واجب ہوگا۔

شافعیہ کے مذہب میں ہر نماز کے لئے وضوء واجب ہے۔

خنفیہ اور حنابلہ کے مذہب میں ہر نماز کے وقت کے داخل ہوتے ہی وضوء واجب ہے۔

جن حضرات نے حنابلہ کا مذہب شوافع کے مطابق نقل کیا ہے انہوں نے غلطی کی ہے جیسا کہ ادجز المسالک میں تفصیل سے موجود ہے۔

علماء کا استدلال اس باب کی ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے۔

مذہب احناف: وضاحت، دلائل، جوابات

امام ابو حنیفہؒ نے وضوء لکل صلاۃ والی روایت کو اختیار کیا ہے باین طور کہ اس میں لام وقت کے معنی میں ہے دو وجہ سے:

نمبر ۱: کلام عرب میں لام بمعنی وقت کے استعمال ہوتا ہے۔

نمبر ۲: دوسری وجہ حدیث میں تفسیر (۱) الموجد ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہے لہذا اس مذہب سے اعراض ممکن نہیں۔ ہماری وجوہ ترجیحات انشاء اللہ آ رہی ہیں۔ پھر یہ احادیث جو کہ بہت سے مجتہدین کے خلاف ہیں ان کی توجیہ میں مختلف اقوال ہیں امام ابو حنیفہؒ یہ توجیہ فرماتے ہیں کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حمیش کو جو حکم دیا تھا وہ تمام بنات و اہل علیہا السلام کے لئے ہے کسی کے ساتھ خاص نہیں (کہ ایک مرتبہ حیض سے پاک ہونے کے بعد غسل کرے اور اس کے بعد ہر نماز کے وقت کے لئے وضوء کرے۔ از مترجم) دوسری احادیث میں سے کوئی بھی حدیث اس روایت کے مفہوم کے مخالف نہیں جس میں وضوء لکل صلاۃ کا ذکر ہے بلکہ تمام احادیث وضوء لکل صلاۃ کو ثابت کر رہی ہیں۔ ہاں غسل لکل صلاۃ کی احادیث جو بظاہر مخالف نظر آ رہی ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم بطور علاج کے تھا شرعی حکم نہ تھا۔ جیسا کہ اس کی تفصیل آ رہی ہے انشاء اللہ۔ امام شافعیؒ بھی حنفیہ کی طرح وضوء کے واجب ہونے کے قائل ہیں (۲) اور ان کے ہاں بھی صرف ایک دفعہ غسل واجب ہوگا لیکن انہوں نے حدیث میں مذکور لفظ صلوٰۃ کو اس کے اصطلاحی معنی پر رکھا ہے اور لام کو وقت کے معنی میں نہیں لیا۔ لیکن جو روایت اس معنی مرادی کی تفسیر کر رہی ہے وہ حدیث نیز لام کے وقت کے معنی میں کثرت استعمال ہے جیسا کہ اللہ کے فرمان ”اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس“ میں ہے (یعنی وقت دلوک) یہ سب ان کے خلاف حجت ہے۔

باب ما جاء أَنَّ المستحاضة تتوضأ لكلِّ صلاةٍ (۳)

☆ حدثنا قتیبہ حَدَّثَنَا شَرِيكٌ عَنْ أَبِي الْيَقْظَانِ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ: تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِهَا الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ فِيهَا، ثُمَّ تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَتَصُومُ وَتُصَلِّي.

☆ حدثنا عليُّ بْنُ حُجْرٍ أَخْبَرَنَا شَرِيكٌ: نَحْوَهُ بِمَعْنَاهُ قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ قَدْ تَفَرَّدَ بِهِ

(۱) مذہب حنفی کی مؤید روایت: امام ابو حنیفہ نے ہشام بن عروہ من ابیہ من عائشہؓ کی سند سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حمیش سے فرمایا: ”بیوضی لوقت کل صلاۃ“ اس حدیث کے اور بھی متابعات ہیں جن کی تفصیل اوپر میں ہے اگرچہ اس سند کے بعد دوسرے متابعات کی ضرورت نہیں پڑتی۔

(۲) مصنف نے امام مالکؒ کا مذہب امام شافعیؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ دونوں کا ایک ہی مذہب ہے یاد رکھیں کہ ان دونوں اماموں میں کچھ تھوڑا سا اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے ہاں وضوء واجب ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک مستحب ہے۔

(۳) اس مسئلہ میں ائمہ کے مذاہب اور باہمی اختلاف گزر چکا ہے۔

شَرِیْکٌ عَنْ أَبِي الْيَقْظَانِ. قَالَ : وَ سَأَلْتُ مُحَمَّدًا عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ ، فَقُلْتُ : عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ ، جَدُّ عَدِيٍّ مَا اسْمُهُ ؟ فَلَمْ يَعْرِفْ مُحَمَّدٌ اسْمَهُ . وَ ذَكَرْتُ لِمُحَمَّدٍ قَوْلَ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ : أَنَّ اسْمَهُ دِينَارٌ فَلَمْ يَقْبَأْ بِهِ . وَقَالَ أَحْمَدُ وَ اسْحَاقُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ : إِنْ اغْتَسَلْتَ لِكُلِّ صَلَاةٍ هُوَ أَحْوَطُ لَهَا ، وَإِنْ تَوَضَّأْتَ لِكُلِّ صَلَاةٍ أَجْزَأُهَا ، وَإِنْ جَمَعْتَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ . بِغُسْلٍ وَاحِدٍ أَجْزَأُهَا .

باب ہے اس بیان میں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کرے گی
عدی بن ثابت اپنے والد سے، اپنے دادا کی سند سے نقل کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مستحاضہ عورت کے متعلق فرمایا،
اپنے حیض کے دنوں کی نماز چھوڑے گی۔ جن دنوں میں اس کو حیض کا خون آتا ہے پھر غسل کرے گی اور ہر نماز کے لیے وضو کرے
گی اور روزہ رکھے گی اور نماز پڑھے گی۔

حدیث نمبر ۲: حدثنا علی بن حجر

علی بن حجر اسی طرح اس کے ہم معنی روایت نقل کرتے ہیں

قال ابو یسٰی: امام ترمذی نے فرمایا اس حدیث میں شریک ابو الیقظان سے حدیث بیان کرنے میں متفرد ہیں۔ میں نے امام بخاری سے سوال کیا اس حدیث کے متعلق اور میں نے کہا کہ عدی بن ثابت اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں۔ عدی کے دادا کا کیا نام ہے؟ تو امام بخاری نے اس کے نام کے متعلق لاعلمی کا اظہار کیا۔ پھر میں نے یحییٰ بن معین کا قول ذکر کیا کہ ان کا نام دینار تھا تو امام بخاری نے اس کو قابل اعتناء نہیں سمجھا اور امام احمد اور اسحق نے مستحاضہ کے بارے میں فرمایا کہ اگر ہر نماز کے لیے غسل کر لے تو یہ احتیاطاً بہت اچھا ہے اور اگر صرف وضو کر لے تو بھی کافی ہے اور اگر ایک غسل سے دو نمازیں پڑھ لے تب بھی کافی ہے

﴿تشریح﴾

حدیث مبارکہ کی ترجمہ الباب کے ساتھ مطابقت:

اس باب کی حدیث مبارکہ کی ترجمہ الباب کے ساتھ مطابقت بالکل واضح ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے اس ترجمہ الباب کے قائم کرنے سے یہ ظاہر ہوا کہ حدیث میں ”عند کل صلاة“ صرف توضاً کے لئے ظرف ہے اور لفظ ”تغتسل“ الگ جملہ ہے، فافہم۔

مستحاضہ کی مختلف قسموں کے بارے میں روایات میں مختلف احکام ہیں:

قال أحمد و اسحاق: (فی المستحاضة إن اغتسلت لكل صلوة هو أحوط لها وإن توضأت لكل صلاة أجزأها إلخ)

امام احمد اور اسحاق کے اس قول کا مقصد یہ ہے کہ ان تینوں روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان

عورتوں کو الگ الگ ارشاد فرمائے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ شریعت کے احکام کسی فرد کے ساتھ خاص نہیں ہوتے لہذا ان احادیث میں یہ حکم ہے کہ عورت غور کرے (کہ وہ مبتدئہ ہے تو اس حدیث کے مطابق عمل کرے یا مستحاضہ متعادہ نے تو حضرت حمہ بنت جحش کی حدیث پر عمل کرے بہر حال ہر قسم کی عورت کے لئے الگ حکم ارشاد فرمایا۔)

باب فی المستحاضۃ أنها تجمع بین الصلوتین بغسل واحد

☆ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ طَلْحَةَ عَنْ عَمِّهِ عِمْرَانَ بْنِ طَلْحَةَ عَنْ أُمِّهِ حَمْنَةَ ابْنَةِ جَحْشٍ قَالَتْ: كُنْتُ أَسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَسْتَفْتِيهِ وَأُخْبِرُهُ. فَوَجَدْتُهُ فِي بَيْتِ أُخْتِي زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَسْتَحَاضُ حَيْضَةً كَثِيرَةً شَدِيدَةً، فَمَا تَأْمُرُنِي فِيهَا، قَدْ مَنَعَنِي الصِّيَامَ وَالصَّلَاةَ؟ قَالَ: أَنْعَثْ لَكَ الْكُرْ سُفْ، فَإِنَّهُ يَذْهَبُ الدَّمُ قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: فَتَلْجَمِي قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ؟ قَالَ: فَاتَّخِذِي ثَوْبًا. قَالَتْ: هُوَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، إِنَّمَا أَتُجُّ لَجًا؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: سَامُرُكٍ بِأَمْرَيْنِ: أَيُّهُمَا صَنَعْتَ أَجْزَأَ عَنكَ، فَإِنْ قَوَيْتَ عَلَيْهِمَا فَأَنْتِ أَعْلَمُ. فَقَالَ: إِنَّمَا هِيَ رَكْعَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَتَحِيضِي سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سَبْعَةَ أَيَّامٍ، فَيُعْلِمُ اللَّهُ، ثُمَّ اغْتَسِلِي، فَإِذَا رَأَيْتِ أَنَّكَ قَدْ طَهُرْتَ وَاسْتَنْقَأْتَ فَصَلِّي أَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ لَيْلَةً، أَوْ ثَلَاثَةً وَعِشْرِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا، وَصُومِي وَصَلِّي، فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْزِئُكَ، وَكَذَلِكَ فَافْعَلِي، كَمَا تَحِيضُ النِّسَاءُ وَكَمَا يَطْهَرْنَ، لِمَقَاتِ حَيْضَتِهِنَّ وَطَهَرْنَ، فَإِنْ قَوَيْتِ عَلَى أَنْ تُؤَخِّرِي الظُّهْرَ وَتُعَجِّلِي الْعَصْرَ، ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ حِينَ تَطْهَرْنَ، وَتُصَلِِّينَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا، ثُمَّ تُؤَخِّرِينَ الْمَغْرِبَ، وَتُعَجِّلِينَ الْعِشَاءَ، ثُمَّ تَغْتَسِلِينَ، وَتَجْمَعِينَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ: فَافْعَلِي، وَتَغْتَسِلِينَ مَعَ الصُّبْحِ وَتُصَلِِّينَ، وَكَذَلِكَ فَافْعَلِي، وَصُومِي إِنْ قَوَيْتِ عَلَى ذَلِكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَهُوَ أَحَبُّ الْأَمْرَيْنِ إِلَيَّ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. ورواه عبيد الله بن عمرو الرقي وابن جريج، وشريك: عن عبد الله بن محمد بن عقیل عن ابراهيم بن محمد بن طلحة عن عمه عمران عن امه حمنة، الا ان ابن جريج يقول: عمر بن طلحة والصحيح عمران بن طلحة.

قال: وسالت محمداً عن هذا الحديث؟ فقال: هو حديث حسن. صحيح.

وهكذا قال احمد بن حنبل: هو حديث حسن صحيح.

وقال احمد واسحق في المستحاضة: اذا كانت تعرف حيضها بأقبال الدم وادباره، فاقباله أن

يَكُونُ أَسْوَدَ، وَادْبَارُهُ أَنْ يَتَغَيَّرَ إِلَى الصُّفْرِ: فَالْحُكْمُ فِيهَا عَلَى حَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي حُبَيْشٍ
وَأَنَّ كَانَتْ الْمُسْتَحَاضَةُ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوفَةٌ قَبْلَ أَنْ تُسْتَحَاضَ: فَانْهَازْ تَدْعُ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَابِهَا ثُمَّ
تَغْتَسِلُ وَتَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ وَتُصَلِّي، وَإِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا أَيَّامٌ مَعْرُوفَةٌ وَلَمْ تُعْرِفِ
الْحَيْضَ بِأَقْبَالِ الدَّمِ وَادْبَارِهِ: فَالْحُكْمُ لَهَا عَلَى حَدِيثِ حَمْنَةَ بِنْتِ جَحْشٍ.

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْمُسْتَحَاضَةُ إِذَا اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ فِي أَوَّلِ مَارَاتٍ قَدَّامَتْ عَلَى ذَلِكَ: فَانْهَازْ
تَدْعُ الصَّلَاةَ مَا بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ خَمْسَةِ عَشْرِيَوْمًا، فَإِذَا طَهَّرَتْ فِي خَمْسَةِ عَشْرِيَوْمًا أَوْ قَبْلَ
ذَلِكَ: فَانْهَازْ أَيَّامَ حَيْضٍ، فَإِذَا رَأَتْ الدَّمَ أَكْثَرَ مِنْ خَمْسَةِ عَشْرِيَوْمًا: فَانْهَازْ تَقْضِي صَلَاةَ أَرْبَعَةِ
عَشْرِيَوْمًا، ثُمَّ تَدْعُ الصَّلَاةَ بَعْدَ ذَلِكَ أَقَلَّ مَا تَحِيضُ النِّسَاءُ، وَهُوَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي أَقَلِّ الْحَيْضِ وَكَثْرِهِ: فَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَقَلُّ
الْحَيْضِ ثَلَاثَةٌ، وَكَثْرُهُ عَشْرَةٌ. وَهُوَ قَوْلُ سَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ وَأَهْلِ الْكُوفَةِ، وَبِهِ يَأْخُذُ ابْنُ
الْمُبَارَكِ. وَرَوَى عَنْهُ خِلَافُ هَذَا. وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ، مِنْهُمْ عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ: أَقَلُّ
الْحَيْضِ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ، وَكَثْرُهُ خَمْسَةُ عَشْرٍ.

وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، وَالْأَوْزَاعِيِّ، وَالشَّافِعِيِّ، وَاحْمَدَ، وَاسْتَحَقَّ، وَأَبِي عُبَيْدٍ.

باب ہے اس بیان میں کہ مستحاضہ عورت دو نمازوں کو ایک ہی غسل میں جمع کرے گی

حمنہ بنت جحش رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ مجھے استحاضہ کا بہت شدید خون آتا تھا تو میں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر
ہوئی ان سے فتویٰ لینے اور خبر دینے کے لیے۔ آپ ﷺ کو میں نے اپنی بہن زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کے گھر میں پایا۔
میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے استحاضہ بہت شدت کے ساتھ آتا ہے میرے لیے آپ کا کیا حکم ہے؟ پس تحقیق اس نے
(استحاضہ نے) مجھے نماز اور روزہ سے روک دیا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں تمہیں کرسف (روٹی) رکھنے کا طریقہ بتلاتا ہوں یہ
خون کو روکتی ہے وہ کہنے لگیں وہ اس سے زیادہ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا لگام (لنگوٹ) باندھ لو، انہوں نے عرض کیا وہ تو اس
سے بھی زیادہ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا لنگوٹ میں کپڑا رکھ لو۔ انہوں نے کہا کہ وہ اس سے بھی زیادہ ہے میں تو بہت زیادہ خون
بہاتی ہوں۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں تمہیں دو چیزوں کا حکم دیتا ہوں ان میں سے کسی ایک کو کر لو کافی ہے اور اگر تم دونوں کو کر سکو تو
تم بہتر جانتی ہو پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ شیطان کی طرف سے ایڑھ لگانا ہے۔ بس چھ یا سات دن اپنے آپ کو حائضہ سمجھو
علم الہی کے مطابق (یعنی جو دن استحاضہ سے پہلے حیض کے لیے مخصوص تھے ان کو حیض سمجھو) اور پھر غسل کر لو پھر جب دیکھو کہ
پاک ہو گئی ہو تو تین یا چوبیس دن نماز پڑھو اور روزے رکھو یہ تمہارے لیے کافی ہے۔ پھر اسی طرح کرتی رہو جیسے حیض والی عورتیں
کرتی ہیں اور حیض کی مدت گزار کر پاکی کے دنوں میں پاک ہوتی ہیں۔ اور اگر تم ظہر کو مؤخر اور عصر کو جلدی سے پڑھ سکو تو غسل
کر کے دونوں نمازیں پاک ہو کر پڑھو پھر مغرب میں تاخیر اور عشاء میں تعیل کرو اور پاک ہونے پر غسل کرو اور دونوں نمازیں

اکٹھی پڑھ لو پھر اس طرح فجر کے لیے بھی غسل کرو اور نماز پڑھو اور اسی طرح کرتی رہو اور روزے بھی رکھو بشرطیکہ تم اس پر قادر رہو۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (ان دونوں باتوں میں سے) مجھے یہ (دوسری بات) زیادہ پسند ہے۔

قال ابوہیسی: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اسے عبید اللہ بن عمرو الرقی۔ ابن جریج اور شریک نے عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے انہوں نے ابراہیم بن محمد بن طلحہ سے انہوں نے اپنے چچا عمران سے اور انہوں نے اپنی والدہ حمنہ سے روایت کیا ہے جبکہ ابن جریج انہیں عمر بن طلحہ کہتے ہیں اور صحیح عمران بن طلحہ ہی ہے۔ میں نے محمد بن اسمعیل بخاری سے سوال کیا اس حدیث کے بارے میں تو انہوں نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اسے حسن صحیح کہا ہے۔ احمد اور ائحقؒ نے مستحاضہ کے متعلق کہا کہ اگر وہ جانتی ہو اپنے حیض کی ابتداء اور انتہا (اس کی ابتدا خون کے سیاہ ہونے اور انتہا خون کے زرد ہونے سے ہوتی ہے) تو اس کا حکم فاطمہ بنت ابی حنیس کی حدیث کے مطابق ہوگا اور اگر ایسی مستحاضہ ہے جس کے حیض کے دن معروف ہیں استحاضہ کے خون آنے سے پہلے تو وہ اپنے مخصوص ایام میں نماز چھوڑ دے اور پھر غسل کرے اور ہر نماز کے لیے وضو کرے اور نماز پڑھے۔ اور اگر خون مستقل جاری ہو اور اس کے ایام پہلے سے معروف نہ ہوں اور نہ ہی خون کی رنگت سے حیض کی ابتداء اور انتہا میں فرق کر سکتی ہو تو اس کا حکم بھی حمنہ بنت جحش کی حدیث کے مطابق ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب مستحاضہ کو مسلسل خون آنے لگے پہلی مرتبہ حیض ہونے کی صورت میں تو پندرہ دن کی نماز ترک کر دے۔ اگر پندرہ دن یا اس سے پہلے پاک ہوگئی تو وہی اس کے حیض کی مدت ہے اور اگر خون پندرہ دن سے آگے بڑھ جائے تو چودہ دن کی نماز قضاء کرے پھر اسکے بعد ہر مہینہ میں ایک دن کی نماز چھوڑ دے کیونکہ حیض کی کم سے کم مدت یہی ہے (باقی اسی دن استحاضہ کے ہیں)

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت میں اختلاف ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک کم سے کم مدت تین دن جبکہ زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے۔ یہ قول سفیان ثوری اور اہل کوفہ (احناف) کا ہے۔ ابن مبارکؒ کا بھی اسی پر عمل ہے جبکہ ان سے اس کے خلاف بھی منقول ہے۔ بعض اہل علم جن میں عطاء بن ابی رباحؒ بھی ہیں، کہتے ہیں کہ کم سے کم مدت حیض کی ایک دن ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہے۔ یہی قول امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، ائحقؒ، و ازاعیؒ اور ابو عبیدہؒ کا ہے۔

﴿تشریح﴾

فقد منعنی الصیام والصلاة

یہ ان (حمنہ) کے گمان کے اعتبار سے ہے کیونکہ انہوں نے اس خون کو حیض سمجھا اس لئے ان کے گمان کے اعتبار سے یہ خون نماز روزہ سے مانع تھا لیکن تھوڑا زمانہ یا زیادہ دن گزرنے پر انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس صورت کے متعلق سوال کیا، تو اس خون کا روزہ اور نماز سے مانع ہونا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے سے پہلے اس وقت تھا جب وہ استحاضہ کو شروع شروع میں حیض سمجھ رہی تھیں اور جب اس خون کے بہنے سے ان پر نماز اور روزے کا چھوڑنا شاق ہو گیا تھا تو

آپ ﷺ کی خدمت میں استفتاء کی غرض سے پہنچ گئیں تھیں۔

العت لک الکرسف

بیماری کا علاج اور سید باب کی تدبیر کرنا سنت ہے

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان دلالت کر رہا ہے کہ معذور شخص کو اپنی بیماری کا حتی الامکان علاج کرنا چاہئے کیونکہ خون کے بہنے کی صورت میں اسی طرح خروج ریح اور مسلسل پیشاب کے قطروں کی صورت میں ان اعذار کی وجہ سے نماز پڑھنا جائز ہے اس وجہ سے کہ انسان ان کے دفع کرنے پر قادر نہیں۔ اگر انسان کسی علاج کے ذریعہ ان بیماریوں کو ختم کر سکتا ہے تو اس کے لئے ان بیماریوں کی موجودگی میں نماز جائز نہیں۔

مسئلہ: یہاں سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ اگر معذور شخص کی ایسی حالت ہو کہ اگر وہ رکوع سجدہ میں جائے گا تو اس کی بیماری (خون وغیرہ بہنا) شروع ہو جائے گی اور اگر یہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر رکوع سجدہ کو اشارہ کے ساتھ ادا کرے تو یہ خون وغیرہ نہیں بہے گا تو ایسے شخص کے لئے شرعی حکم یہ ہے کہ اشارہ سے نماز پڑھے کیونکہ یہ شخص نماز کو طہارت کے ساتھ ادا کرنے پر قادر ہے نیز رکوع سجدہ کا بدل (اشارہ) بھی موجود ہے۔

سامرک بامرین

یعنی پہلے نماز کے جائز ہونے کے لئے تم پر جو چیزیں لازم ہیں وہ بتلاتا ہوں اس کے بعد (۱) میں تم کو دو چیزوں کا عنقریب حکم دوں گا جیسا کہ حرف سین اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ حرف سین سے ایسے کلام پر دلالت مقصود ہوتی ہے جو کہ بعد میں لایا جائے۔
لفظ ”سین“ پر اشکال:

یہاں بھی کلام میں لفظ ”سین“ ”سامرک بامرین“ میں لایا جا رہا ہے تو اس پر اشکال (۲) یہ ہوگا کہ پہلے کسی تمہید کا ذکر ہی

(۱) حضرت گنگوہی کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے اور اسی کو تمام شراح نے ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ ہمارے شیخ نے بذل میں اور ملا علی قاری نے مرقات میں تصریح کی ہے کہ حدیث میں ”امرین“ میں سے امر اول غسل لکل صلاة اور امر ثانی دونوں نمازوں کے لئے ایک غسل ہے ان کی دلیل ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ کی بعض روایات میں اس جمل لفظ ”امرین“ کی یہی تفسیر آئی ہے۔

حضرت شیخ الحدیث کا اشکال اور اس مسئلہ میں ان کی توجیہ: مجھے ایک عرصہ سے یہ اشکال رہا کہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہا کی احادیث کے لیے ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ کو تفسیر بنانا صحیح نہیں کیونکہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں اور مجھے حمنہ کے واقعہ کی کسی روایت میں غسل لکل صلاة کا ذکر نہ ملا (امام ابو داؤد نے حدیث ابن عقیل کے متعلق فرمایا کہ اس میں ”امرین“ کی تصریح موجود ہے لیکن میرے نزدیک یہ حدیث حمنہ متعلق نہیں ہے جیسا کہ میں نے بذل کے حاشیہ میں لکھا ہے) میرے نزدیک صحیح توجیہ یہ ہے ”ان کان صوابا فمن الله وان كان خطا فعني ومن الشيطان“ کہ حمنہ کے قصہ میں ”امرین“ میں سے امر اول سے مراد ایام حیض کی تعیین میں تحری ہے اور اپنی تحری کے مطابق ۶ یا ۷ دن یہ عورت نماز کو چھوڑ دے گی اور پھر غسل کر کے وضوء لوقت کل صلاة کرے گی اور دوسرا امر جمع بین الصلاہین بغسل واحد ہے آپ ﷺ نے امر ثانی کو عجیب تر اس لئے فرمایا کہ اس صورت میں یقین کے ساتھ شرعی حکم پورا کر رہی ہے بخلاف امر اول کے کہ اس صورت میں عورت تحری کے ساتھ اور اندازے سے اپنے ذمہ سے سبکدوش ہو رہی ہے، فتعامل لہا لطیف۔

(۲) لفظ ”سین“ پر اشکال کی توجیہ:

قلت: میری توجیہ کے مطابق لفظ ”سین“ اس لئے لایا گیا ہے کہ پہلے ”ایہما فعلت اجزا عنک من الآخر فان قویت علیہما فانت اعلم“ یہ مکمل جملہ بطور تمہید کے ہوگا اس کے بعد ”امرین“ کا ذکر ہے کیونکہ اس جملہ کے بعد لفظ ”سین“ کو (جو عنقریب کے لئے آتا ہے) لانا بھی کافی ہے۔

نہیں بلکہ اس کلام کے متصل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دو باتیں ارشاد فرمائی شروع کر دیں۔ لہذا سین کا لانا درست نہیں؟
جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے دوسرے بعض طرق میں راویوں نے اس تمہید کو ذکر کیا ہے کہ ”سأمرک بامرین“ کے بعد پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا تھا کہ حیض کے اختتام پر غسل کر لو پھر ہر نماز کے وقت کیلئے وضوء کر لینا کافی ہے اس کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”امرین“ کا ذکر فرمایا لیکن یہاں پر راوی نے اس کو اس طرح ذکر کیا ہے کہ مقصود واضح نہیں ہوتا ورنہ مقصود ”واضح“ ہے۔

(انما ہی رکضة من الشیطان: اس سے تمہیداً وضوء لکل صلاۃ اور غسل مرة تلاً یا پھر ”فان قویت علی ان تؤخری الظھر وتعجل العصر“ سے ”امرین“ کا ذکر فرمایا۔)

قوله ایہما فعلت اجزأ عنک^(۱)

یعنی ان میں سے جو بھی کام تو کر لو گی تو جس طرح تمہارا خون بہہ بہہ کر آتا ہے یہ خون کم ہو جائے گا اور تم اپنی بیماری سے شفاء پا لو گی۔ پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”انما ہی رکضة من الشیطان“ سے حضرت حمنہ پر رد فرمایا کہ تم کہہ رہی ہو کہ اس خون نے مجھے نماز روزہ سے روک رکھا ہے حالانکہ یہ غلط گمان تو شیطان کی طرف سے ہے یعنی تمہیں اس دوسوہ کا آنا کہ اب نماز نہیں پڑھنی یہ شیطانی دوسوہ ہے کہ شیطان اس پر خوش ہوتا ہے۔

لفظ ہی کا مرجع:

(تو گزشتہ تقریر کے مطابق می کا مرجع دوسوہ ہوا) یہ بھی ہو سکتا ہے انما ہی رکضة میں می کا مرجع حیضہ ہو اب مطلب ہوگا کہ اس استحضار سے تمہیں یہ گمان پیدا ہوا تو یہ استحضار شیطان کی طرف سے ہے جو اس دوسوہ کا سبب بنا ہے۔

(ان قویت علیہما فانت اعلم) یہ جملہ امر شرعی کے بجائے تنخیر کے لئے ہے یعنی تم زیادہ سمجھ سکتی ہو تمہارے مناسب حال کیا ہے؟ اس جملہ سے معلوم ہوا کہ آنے والے دونوں حکم کوئی شرعی حکم نہیں ہیں اور نہ ہی لازم ہیں بلکہ یہ حکم تو بطور علاج کے ہے تاکہ خون کم ہو جائے اور یہ بیماری ختم ہو جائے ورنہ (اگر یہ حکم شرعی ہوتا تو) یہ تنخیر نہ ہوتی۔ تو لفظ ”انت اعلم“ اس پر دلالت کر رہا کہ یہ حکم شرعی لازمی نہیں ہے۔

اشکال: (۲) لفظ تنخیر اس کے منافی نہیں ہے یہ حکم شرعی نہ ہو بلکہ یہ علاج کے طور پر حکم دیا گیا ہو کیونکہ شریعت کے بہت سے

(۱) اس سیاق کلام سے بھی میری توجیہ کی تائید ہو رہی ہے کہ آنے والے دو حکموں میں سے کسی ایک حکم پر بھی عمل کرے تو وہ کافی ہو جائے گا حکم اول یہ ہے کہ تحریر کر کے اس کے مطابق چھ سات دن نمازوں کو چھوڑنا پھر ہر نماز کے لئے وضوء کرنا یہ بھی جائز ہے اور ”تسل جمع بین الصلاۃین“ یہ بھی جائز ہے اور اگر تم کر سکو تو دونوں کو بھی کر لو کہ تم تحریر بھی کر دو پھر دو نمازوں کو ایک غسل میں جمع بھی کر دو (تو اس طرح ”فان قویت علیہما“ کا معنی بھی واضح ہو جائے گا اور امرین کو بھی سمجھ سکتے ہیں) بخلاف دوسرے شراح کے قول کے مطابق فان قویت علیہما کوئی مطلب ہی نہیں، اس لئے وہ یہاں پر خاموش ہو جاتے ہیں۔ (از مترجم)

(۲) حضرت شیخ کی رائے: یہ سب اعتراض و جواب حضرت گنگوہی اور مجمع شراح کی شرح پر مبنی ہے جو کہتے ہیں کہ ”امرین“ سے مراد ”غسل لکل صلاۃ“ اور ”جمع بین الصلاۃین“ ہے۔ جبکہ گناہ گار سیاہ کاری کی توجیہ کے مطابق کوئی اشکال ہی نہ ہوگا کیونکہ جب عورت تحریر پر عمل کرے گی تو یہ منافی ہے یقیناً پر عمل کرنے کے، (لہذا ایسی تنخیر، وجوب کے منافی ہے)۔

مسائل ہیں جس میں انسان کو دو یا تین امور کے متعلق اختیار اس لئے دیا جاتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی فعل کر لو تو واجب ساقط ہو جائے گا اور ایک حکم متعین طور پر واجب نہیں ہوگا کہ اس کا کرنا ضروری ہو مثلاً نمبر ۱: مسافر کو اختیار ہے کہ چاہے جمعہ پڑھے چاہے ظہر۔ نمبر ۲: ایک شخص عذر کی وجہ سے احرام کی حالت میں حلق کر لیتا ہے تو شریعت نے اس کو تین کاموں میں سے ایک کا اختیار دیا (کہ "فقدية من صيام او صدقة او نسك" میں سے کسی کو بھی اختیار کرے۔)

غلامہ یہ ہے کہ اس تخیر سے اس حکم کے واجب ہونے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ تخیر کے ساتھ ساتھ حکم واجب بھی ہو سکتا ہے۔

پہلا جواب:

ایک جنس کی دو نوعوں کے درمیان اختیار دینا عقل سے بالاتر ہے، شریعت نے جہاں تخیر دی ہے وہ مختلف الاجناس حکموں کے بارے میں ہے۔ مثلاً محرم کو سر کا حلق کرانے کی صورت میں تین کاموں کا اختیار دیا گیا (نمبر ۱: صدقہ دے۔ نمبر ۲: روزہ رکھے۔ نمبر ۳: قربانی کرے یہ تینوں کام مختلف اجناس ہیں۔) اسی طرح اگر حرم کا شکار محرم مار دے (تو حکم "ہدی یا کفارہ صیام" کا ہے جو مختلف الاجناس ہیں۔) رہا مسافر کی نماز والا اشکال تو وہاں مسافر کو کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ اس پر صرف ظہر واجب ہے متعین طور پر ظہر یا جمعہ میں سے کوئی ایک لاعلیٰ التعین واجب ہو ایسا نہیں ہے۔ مال کا یہ ہے کہ جمعہ پڑھنے سے مسافر سے ظہر کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے احسان اور زیادتِ انعام ہے اگر ہم دونوں کو فرض کہیں تو دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ ایک وقت میں دو حکموں کا جمع ہونا لازم آئے گا (کہ جمعہ بھی فرض ہو اور ظہر بھی فرض ہو)

دوسرا جواب:

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم دعویٰ کر سکتے ہیں کہ جمعہ اور ظہر مسافر کے حق میں ایک جنس کی دونوں نہیں ہیں بلکہ دو مستقل جنسیں ہیں کیونکہ جمعہ اور ظہر کے درمیان بہت سے احکام مختلف ہیں کہ جمعہ کے نفس وجوب اور وجوب اداء کی شرائط الگ ہیں اور ظہر کی الگ، جمعہ کی دو رکعتیں ہیں اور ظہر کی چار لیکن حدیث باب میں ہر نماز کے لئے غسل کرنا یا "جمع بین الصلاۃ تین" کے لئے غسل یہ ایک جنس کی دونوں ہیں، لہذا اس میں تخیر وجوب کے منافی ہے۔

تیسرا جواب:

اصل اعتراض کا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث^(۱) باب کی تشریح سنن ابوداؤد کی دوسری روایت میں مفصلاً موجود ہے اس میں دوامروں کی تعیین بھی ہے جن کو علا جا ذکر کیا گیا۔ اگر یہ حکم شرعی غیر متعین حکم ہو جیسا کہ معترض کا کہنا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: "فتحصی ستۃ ایام الی ان قال صومی و صلی و کذا لک فافعلی" کا کیا مطلب^(۲) ہوگا کیونکہ اس

(۱) حضرت شیخ کی تحقیق کے مطابق ابوداؤد کی روایت حضرت حمزہ کے قصہ کے بارے میں نہیں ہے۔

سنن ابوداؤد وغیرہ میں جس حدیث کے اندر "غسل لکل صلاة" اور "جمع بین الصلاۃ تین" کے لئے غسل کی تصریح ہے یہ روایت حضرت حمزہ رضی اللہ عنہا کے قصہ کے متعلق نہیں ہیں اور مجھے باوجود کافی تتبع و تلاش کے حمزہ کے قصہ میں کسی بھی روایت میں غسل لکل صلاة کا ذکر نہیں ملا لیکن عام شارح نے حضرت حمزہ کی اس حدیث باب کے لئے دوسری احادیث کو تفسیر قرار دیا ہے، فتاامل۔

(۲) لیکن مجھے یہ لفظ ان احادیث میں نہیں ملا جن میں "غسل لکل صلاة" اور "جمع بین الصلاۃ تین" کے لئے غسل کا ذکر ہے۔

حدیث میں حیض کے چھ دن شمار کرنے کے بعد بغیر غسل کے ذکر کئے نماز روزہ رکھنے کا حکم ہے۔

اعتراضات وجوابات کا حاصل:

تو معلوم یہ ہوا کہ اس حدیث میں ہر نماز کے لئے وضوء کے کافی ہونے کو بیان کیا گیا ہے پھر اس حکم کی تشبیہ بیان کی ہے کہ جس طرح عورتیں ناپاکی کے ایام اور پاکی کے ایام میں احکامات پر عمل کرتی ہیں اس طرح تم بھی کرو تو اس مشبہ بہ والی صورت میں عام عورتوں کو کوئی اختیار نہیں لہذا ہر نماز کے لئے وضوء کرنے میں کوئی اختیار نہ ہوگا وہ تو لازمی شے ہے، ہاں تخیر تو دوسرے کاموں میں ہے۔ (از مترجم تو پاکی کے ایام کے بعد ہر فرض نماز وقت کے لئے وضوء کرنا اس پر بہر حال فرض ہے) یہاں تو یہ اختیار ہے کہ چاہے تم پاکی کے غسل کے بعد یا تو ”غسل لکل صلاة“ کر لو یا ”جمع بین الصلاتین“ کے لئے غسل کر لو۔

ہمارے اس دعوے پر دلائل ثلثہ:

دلیل نمبر ۱: چنانچہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں تصریح^(۱) کی کہ سہلۃ بنت سہیل مستحاضہ ہو گئیں تھیں تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر انہوں نے مسئلہ معلوم کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ”غسل لکل صلاة“ کا حکم دیا جب یہ حکم ان پر شاق مگر راتوان کو یہ حکم دیا کہ ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل اور مغرب اور عشاء کے لئے دوسرا غسل اور فجر کے لئے تیسرا غسل کیا کریں۔ دلیل نمبر ۲: ابوداؤد کی دوسری روایت میں ہے کہ فاطمہ بنت ابی حیش اتنے اتنے سال^(۲) سے مستحاضہ ہیں (تو اس روایت میں بھی ”جمع بین الصلاتین“ کے لئے غسل کا ذکر ہے) پھر امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ مجاہد نے ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ جب ان پر ”غسل لکل صلاة“ کا حکم گراں مگر راتوان کو ”جمع بین الصلاتین“ کے لئے غسل کا حکم دیا گیا۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ فاطمہ بنت ابی حیش نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور اپنا واقعہ بیان کیا، اس کے آخر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا: ”ثم اغتسلی ثم توضی لکل صلاة وصلی“^(۳) تو اس سب سے معلوم ہوا کہ شرعی طور پر اس عورت پر ہر نماز کے لئے وضوء کرنا واجب ہے ہاں بطور علاج کے اس کو ہر نماز کے لئے یا ”جمع بین الصلاتین“ کے لئے غسل کا حکم دیا گیا۔

دلیل نمبر ۳: ہمارے اس دعویٰ پر ابوداؤد کی یہ روایت بھی صراحتہ دلالت کر رہی ہے کہ ایک عورت کو مسلسل خون آتا تھا اور وہ عبد الرحمن ابن عوفؓ کی بیوی^(۴) تھیں۔ اس کے آخر میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہر نماز کے لئے غسل کا حکم فرمایا۔ تو

(۱) اسی طرح ہمارے شیخ نے بذل میں حدیث سہلۃ بنت سہیل کو حدیث باب کے لئے مفسر قرار دیا ہے تمام شرح اور ہمارے زمانے کے فضلاء نے ان ہی کی اقتدا کی ہے لیکن یہ روایات حضرت حمزہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ میں مروی نہیں ہیں۔

(۲) اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ فاطمہ بنت ابی حیش اتنے اتنے زمانہ سے مستحاضہ ہیں اور وہ نماز نہیں پڑھتیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعجب کرتے ہوئے فرمایا سبحان اللہ! یہ تو شیطانی کام ہے اس کو چاہئے کہ ایک بڑے برتن میں بیٹھے پس جب پانی کے اوپر پھلا ہٹ (زردی) دیکھے تو ظہر و عصر کے لئے ایک غسل کرے اور مغرب و عشاء کے لئے دوسرا غسل اور فجر کے لئے تیسرا غسل۔ اور ان کے درمیان (داخل وقت پر) وضوء کرتی رہے۔

(۳) یعنی ان تمام روایات کے مجموعے کو دیکھتے ہوئے یہ بات ثابت ہوتے ہے کہ شرعی طور پر ایک حکم ضروری تھا وہ یہ کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت کے لئے صرف وضوء کرے۔

(۴) عبد الرحمن ابن عوفؓ کی اہلیہ تو ام حبیبہ تھیں اور حمزہؓ مصعب بن عیسرؓ کی اہلیہ تھیں جو کہ احد کی جنگ میں شہید ہو گئے تھے جن کے بعد حمزہؓ نے طلحہ بن عبید اللہ سے شادی کی جیسا کہ اصابع وغیرہ میں ہے۔

مستحاضہ کے لئے مختلف احکام میں اسی وقت تطبیق ممکن ہے کہ ان احکام کو علاج پر محمول کیا جائے اور بہت سی روایات^(۱) دلالت کر رہی ہیں کہ ایسی عورت پر صرف ہر نماز کے لئے وضوء کرنا واجب ہے جس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

قال احمد واسحاق في المستحاضة اذا كانت تعرف حيضها باقبال الدم وادباره الخ

یہ دونوں ائمہ مستحاضہ کے متعلق مختلف احادیث میں تطبیق دے رہے ہیں اس طرح کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس مستحاضہ کو تین مختلف احکام ارشاد فرمائے ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ احکام شرعیہ (جب کہ وہ ایک ہی نوع کے ہوں) اشخاص کے اعتبار سے نہیں بدلا کرتے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ عورت جو مستحاضہ کی بیماری میں مبتلا ہے اس کے لئے ان تینوں صورتوں میں سے ہر صورت جائز ہے۔

اشکال: یہ جملہ نظر کر رہے کیونکہ مصنفؒ ان کا مذہب (ازمترجم۔ حضرت قطب الارشاد گنگوہی یہاں سے یہ واضح فرما رہے ہیں کہ امام ترمذی نے پچھلے باب ”باب ما جاء ان المستحاضة تتوضا لكل صلاة“ میں امام احمد واسحاق کا مذہب اس طرح بیان فرمایا تھا ”قال احمد واسحاق في المستحاضة ان اغتسلت لكل صلاة هو احوط لها وان توضأت لكل صلاة اجزأ عنها وان جمعت بين الصلوتين بغسل اجزاء“ اب اس باب میں امام احمد واسحاق کا مذہب دوبارہ ذکر کر رہے ہیں اور دونوں بیان کردہ اقوال میں واضح تعارض ہے تو قطب الارشاد اس تعارض کو حل فرما رہے ہیں (پہلے سے بتلا چکے ہیں اور یہاں بغیر کسی نئے فائدہ کے اس کا اعادہ کیا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ یہاں پر مختلف عورتوں کو مختلف احکامات لازم قرار دیئے گئے ہیں تو یہ پچھلے قول کے محارض ہو جائے گا جس میں ہر عورت کو اختیار دیا گیا تھا۔ (ان پر حکم وجوبی اور لازمی طور پر نہیں تھا)

جواب نمبر ۱: شروع میں مصنفؒ نے ان حضرات کا مذہب بیان کیا تھا اور یہاں پر ان حضرات سے احادیث میں تطبیق کو ذکر کر رہے ہیں کہ یہ مختلف احکام مستحاضہ عورتوں کے اختلاف احوال کی وجہ سے ہیں۔

جواب نمبر ۲: پہلے اس کا بیان تھا کہ ہر عورت کے لئے تینوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت کو اختیار کرنا جائز ہے اور یہاں افضلیت و استحباب کا بیان ہے۔

جواب نمبر ۳: پہلے کلام میں یہ مراد نہیں کہ ہر عورت کو امور ثلاثہ (غسل لكل صلاة، جمع بين الصلوتين في الغسل، اور وضوء لكل صلاة) میں اختیار دیا گیا ہو بلکہ یہ مطلب تھا کہ جو عورت اس روایت کے مصداق میں داخل ہے اس کی بھی وہی

(۱) یعنی عورتوں کے اختلاف احوال سے قطع نظر کرتے ہوئے تمام روایات میں تطبیق کی صورت یہی ہے کہ مستحاضہ پر صرف وضوء واجب ہے۔ تطبیق: حضرت شیخ حضرت حسنہ کو مستحاضہ تنجیرہ میں شمار کرتے ہیں اور حنفی مذہب میں اس قسم کی مستحاضہ کا حکم بیان کرتے ہیں۔

میری رائے میں حسنہ تنجیرہ تھیں اور حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ تنجیرہ کا یہ حکم ہے کہ وہ تحریری کرے اگر اس کی تحریر کے مطابق وہ پاک ہے تو اس پر پاک عورتوں کے احکام لاگو ہونگے اور اگر تحریری کے مطابق وہ حائضہ ہے تو حیض کے احکام لاگو ہونگے کیونکہ غلبہ نفع شریعت کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے اور اگر کسی صورت میں نفع غالب نہ ہو تو اگر اس کو طہر اور دخول حیض میں تردد ہے تو ہر نماز کے لئے وضوء کرے اور اگر حیض میں اور دخول طہر میں تردد ہے تو ہر نماز کے غسل کرے شامی وغیرہ میں یہی تفصیل موجود ہے۔

کیفیت ہے جو حدیث باب کی راوی کی ہے تو اس کو اختیار ہوگا تو وہاں پر اختیار اس لئے ذکر کیا کہ اس میں اس معین عورت کی حالت اور کیفیت معلوم نہ تھی اب ضرورت سمجھی گئی کہ مستحاضہ عورت کے تفصیلی احکام کو دوبارہ بیان کیا جائے تاکہ مصنف نے شروع میں (امام احمد و اسحاق کا) جو قول ذکر کیا تھا اب یہاں سے اس کی وضاحت مقصود ہے اور اللہ پاک اپنے بندوں کے کلام کے معافیٰ زیادہ جانتے ہیں۔

بقولہ: فتح حیضی

یعنی اپنے آپ کو حائضہ سمجھو تو چھ یا سات^(۱) دن تک اپنے اوپر حیض کے احکام کو لاگو کرو (ستہ ایام او سبعة ایام) میں تردید کی وجہ حاشیہ^(۲) میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔ سب سے بہترین توجیہ یہ ہے کہ عورتوں کے اختلاف عادات کو دیکھتے ہوئے حدیث پاک میں لفظ ”او“ لایا گیا۔

فإن ذلک یجزئک

مطلب یہ ہے کہ فرض طہارت اس طرح ادا ہو جائے گا اور پھر تم ہر ماہ اسی طرح کرتی رہو جس طرح عورتیں اپنے ایام گزارتی ہیں اور وہ پاک ہوتی ہیں لہذا تمہارے اور دوسری عورتوں کے درمیان (جن کا حکم تم کو معلوم ہے) کوئی فرق نہیں تم سب کو نے پاکی کے زمانہ میں ہر نماز کے لئے وضوء پر اکتفاء کرنا ہے۔

قوله: فإن قویت علی ان تؤخری الظہر

أمر اول من الأمرین:

یہاں سے ”سامرک بامرین“ میں جن دو امروں کا وعدہ کیا تھا ان میں سے امر اول^(۳) کا بیان ہے یعنی (جمع بین الصلوٰتین کے لئے غسل۔)

امر ثان من الأمرین: امر ثانی کو راویوں نے چھوڑ دیا ہے اور ہم بتلا چکے ہیں کہ اگرچہ یہاں پر امر ثانی مذکور نہیں لیکن

(۱) سہۃ اوسۃ سے تخصیص مراد نہیں بلکہ معتدل مزاج کی طرف اشارہ ہے، میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ ”سہۃ اوسۃ“ میں اشارہ ہے عورتوں کی عادت کی اکثریت کی طرف، لہذا یہ عورت اپنی عادت کے بارے میں تحری کرے کیونکہ عورتوں کی تین حالتیں ہوتی ہیں:

۱۔ بعض عورتوں کے مزاج میں رطوبت ہوتی ہے تو ان کو دس دن کے قریب حیض آتا ہے۔

۲۔ بعض عورتوں کے مزاج میں بیوست غالب ہوتی ہے تو ان کو تین دن حیض آتا ہے۔

۳۔ بعض عورتوں کا مزاج معتدل ہوتا ہے تو ان کو چھ یا سات دن حیض آتا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ مزاج میں اعتدال ہی اصل ہے اس لئے حدیث

میں ”سہۃ اوسۃ“ کو ذکر کیا۔

(۲) لفظ او میں مختلف اقوال ہیں: حاشیہ میں ہے کہ لفظ ”او“ نہ تو شک کے لئے ہے نہ تو تخیر کے لئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ عورتوں کی مختلف مادوں میں سے جو تمہارے مناسب حال ہو اس کو اختیار کرو۔ دوسرے قول میں یہ راوی کی جانب سے شک ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس عورت کو چھ یا سات دن کے متعلق تحری کر کے اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم ہے۔

(۳) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق یہ امر اول کا بیان ہے لیکن میرے نزدیک یہاں سے امر ثانی کا بیان ہے جیسا کہ پیچھے سے معلوم ہو چکا ہے۔

دوسری بہت سی روایات میں یہ مذکور ہیں یہ بات بھی آپ کو بہت سی روایات سے معلوم ہو چکی ہے کہ نماز کے جواز کے لئے صرف دُضوء ضروری ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسل الامرین کو پسند فرمایا (حدیث باب میں دو نمازوں کیلئے ایک غسل کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو زیادہ پسند اس لئے ہے کہ یہ غسل لکل صلاۃ کے مقابلے میں آسان ہے) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کام کو پسند فرماتے تھے جو کہ آپ کی امت پر گراں نہ ہو^(۱) چاہے وہ دنیا کا کام ہو یا دین کا معاملہ نیز آسان کام کے اوپر مداومت آسان ہے اور مشکل کام کو مسلسل کرنا بہت مشکل ہے بلکہ کام کا مشکل ہونا اس کام کو بالکل ہی چھوڑنے پر مجبور کر دیتا ہے۔

قال الشافعی رحمہ اللہ اذا استمر بها الدم فی اول ما رأت الخ

(اس قول کے مطابق حیض کے مسئلہ میں اقل حیض پر مسئلہ کا مدار ہے اور) بظاہر یہ حکم اچھا معلوم ہوتا ہے اسی طرح شروع سے عورت کو قضاء کے لازم کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ صورت حال دیکھنے کے بعد پھر اس کو نمازوں کے اداء کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

شافعیہ کے مذہب پر اشکال نمبر ۱:

لیکن ان کے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حیض کے ایام میں نماز پڑھنا لازم آتا ہے کیونکہ جس عورت کو مسلسل خون آرہا ہے تو اس مہینہ کے بعد دوسرے مہینہ کے دوسرے دن میں اس عورت کو تردد ہوتا ہے کہ یہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا لہذا ایسے تردد کے ایام میں نماز پڑھنے کا حکم مبنی بر احتیاط نہیں۔

مذہب شافعیہ پر اشکال نمبر ۲:

دوسرا اشکال یہ ہے کہ واجب کو چھوڑنا واجب کے ادا کرنے سے آسان ہے^(۲) (یعنی دوسرے مہینہ میں ایک دن حیض آنے

(۱) یہ بات بالکل صحیح ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم آسان کام کو اختیار فرماتے۔ (رواہ البخاری فی المناقب، اس کے بعد مالم یکن اثماً بھی وارد ہے۔ از مترجم) لیکن میرے نزدیک زیادہ یہ پسندیدہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح دو نمازوں کے لئے ایک غسل کرنے کی صورت میں یہ عورت اپنے حکم شرعی کو بالیقین ادا کر دیتی ہے جب کہ تحری کی صورت میں اس کا بری الذمہ ہونے کا مدار غلبہ ظن پر ہے۔

(۲) اصل مخطوط میں اسی طرح میرے نزدیک بظاہر اداء الواجب کی جگہ ”فعل الحرام“ ہونا چاہئے اگرچہ گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام کی تاویل ہو سکتی ہے کہ اداء الواجب سے مراد حالت حیض میں نماز ادا کرنا ہے۔ اور حالت حیض میں فرض نماز پڑھنا مستلزم ہے فعل حرام کو، یا یوں کہا جائے کہ حرام کو چھوڑنا واجب ہے تو یہ بھی مآلاً اداء واجب ہوا، ختم۔

مدت حیض کے متعلق ائمہ کا اختلاف:

۱۔ حنفیہ کے یہاں اقل مدت حیض ”تین دن، تین راتیں“ اور اکثر مدت حیض ”دس دن اور دس دن راتیں“ ہیں۔

۲۔ امام شافعی و احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اقل مدت ایک دن اور ایک رات اور اکثر مدت ایک قول میں پندرہ دن اور دوسرے قول میں سترہ

دن ہے۔

۳۔ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے اور اکثر مدت حیض سترہ دن یا اٹھارہ دن (دوسرے قول میں) ہے۔

مختصر التلخیص میں ہے مبتداء کے لئے اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے اور مقادہ کے لئے تین دن ہے کیونکہ اس میں احتیاط ہے۔

احناف کے مذہب پر عقلی دلیل: امام رازی نے حنفیہ کے مذہب پر صحاح ستہ کی ان مشہور روایات سے استدلال کیا جن میں (بقیہ حاشیا گلے صفحے پر)

کے بعد دوسرے دن خون جب آیا تو اس کے متعلق یہ بھی احتمال ہے کہ استحاضہ کا خون ہو اور نماز پڑھنی ضروری ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حیض کا خون ہو اور نماز کا چھوڑنا ضروری ہو (اس کو حضرت نے ترک الواجب فرمایا) تو دوسرے تیسرے دن نماز کو چھوڑنا..... حیض کے احتمال سے..... زیادہ اچھا ہے ان دنوں میں نماز پڑھنے سے..... اس احتمال سے کہ یہ خون استحاضہ کا ہو..... واللہ اعلم بمراد کلام عبادہ۔ از محمد زکریا

حنفیہ حدیث کو ظاہر پر رکھتے ہیں:

حنفیہ کے مذہب کے مطابق حدیث شریف کا حکم اپنے ظاہر پر ہے کیونکہ نماز اللہ تعالیٰ کا حق ہے جب اللہ تعالیٰ نے حیض کے شروع کے دنوں میں اس کو بالیقین ساقط کر دیا تو شک کی صورت میں دوسرے دن تیسرے دن سے لیکر دس دن تک، ازواج نہ ہوگی کیونکہ دوسرے اور تیسرے دن میں شک ہے کہ یہ حیض ہے یا طہر۔ تو حیض ہونے کا یقین ہے لیکن طہر ہونے کا شک ہو گیا اور یہ شک امر یقینی کا مقابلہ نہیں کر سکتا بلکہ یقین کا مقابلہ تو یقین کے ساتھ ہوتا ہے جب ناپاکی کے ایام کے دس دن پورے ہو جائیں گے تو اس وقت ایام حیض سے نکلنے کا یقین ہو جائے گا لہذا یہ طہر کا یقین گزشتہ ایام کے حیض ہونے کا مقابلہ کر سکتا ہے (اور اس دن بعد پاک شمار ہوگی۔ از مترجم)

باب ماجاء فی المستحاضة انہا تغتسل عند کل صلاة

☆ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ اَنِهَا قَالَتْ: اسْتَفْتَتْ اُمَّ حَبِيبَةَ ابْنَةَ جَحْشٍ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَقَالَتْ: اِنِّي اسْتَحَاضُ فَلَا اَطْهَرُ، اَفَاَدُعُ الصَّلَاةَ؟ فَقَالَ: لَا، اِنَّمَا ذَلِكِ عِرْقٌ، فَاغْتَسِلِي ثُمَّ صَلِّي. فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ. قَالَ قُتَيْبَةُ: قَالَ اللَّيْثُ: لَمْ يَذْكُرْ ابْنُ شِهَابٍ اَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَمَرَ اُمَّ حَبِيبَةَ اَنْ تَغْتَسِلَ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَلَكِنَّهُ شَىْءٌ فَعَلَتْهُ هِيَ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: وَيُرَوَّى هَذَا الْحَدِيثُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ عُمَرَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: اسْتَفْتَتْ اُمَّ حَبِيبَةَ بَنَتْ جَحْشٍ وَقَدْ قَالَ بَعْضُ اَهْلِ الْعِلْمِ: الْمُسْتَحَاضَةُ تَغْتَسِلُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ. وَرَوَى الْاَوْزَاعِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ وَعُمَرَ عَنْ عَائِشَةَ.

(ماہیہ حاشیہ) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: "لننظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضن" کے الفاظ ہیں یہاں لفظ ایام کا اطلاق ۳ سے لیکر ۱۰ دن تک ہوتا ہے کیونکہ ۳ دن سے پہلے کو یوم اور یومان کہتے ہیں اور دس دن کے بعد کو "احد عشر یوماً" کہا جاتا ہے اور جز میں اسی طرح ہے۔ احناف کے مذہب پر نقلی دلیل: نیز بعض احادیث میں تصریح ہے "اقل حیض ثلاث ایام اکثرہ عشرة" زبیلی اور حافظ نے اس حدیث کے طرق ذکر کئے ہیں اور اس کے راویوں پر کلام بھی نقل کیا ہے۔ یہ تفصیل کا محل نہیں، ابن قدامہ وغیرہ متفقین فقہاء نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ جمہور کے پاس کوئی ایسی دلیل موجود نہیں جو دلالت کرے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے۔

باب ہے اس بیان میں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت غسل کرے گی

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں ام حبیبہ بنت جحشؓ نے حضور ﷺ سے فتویٰ طلب کیا اور عرض کیا کہ مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے اور میں پاک نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز کو چھوڑ دوں؟ تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا نہیں یہ رگ کا خون ہے سو تم غسل کرو اور نماز پڑھو۔ پس ام حبیبہؓ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں۔ تنبیہ کہتے ہیں کہ لیث نے کہا کہ ابن شہابؓ نے ذکر نہیں کیا کہ حضور ﷺ نے ام حبیبہؓ کو ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم دیا۔ اور لیکن وہ یہ کام از خود (ہر نماز کے وقت غسل) کیا کرتی تھیں۔

قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث زہری سے عن عمرہ عن عائشہؓ کی سند سے بھی مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا، ام حبیبہؓ نے سوال کیا اور بعض اہل علم کہتے ہیں کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے وقت غسل کرے گی اور امام اوزاعیؒ نے زہری سے عن عروہ و عمرہ عن عائشہؓ کی سند سے نقل کیا ہے۔

﴿تشریح﴾

خارج من السبیلین اور خارج من غیر السبیلین دونوں ناقض وضوء ہیں:
قوله: لا، انما ذلک دم عرق:

اس حدیث شریف سے یہ مسئلہ معلوم ہوتا ہے کہ جو بھی شی انسان کے جسم سے نکلے چاہے وہ سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین (کیونکہ استحاضہ کا خون سبیلین کے علاوہ سے آتا ہے وہ بھی ناقض وضوء ہے۔ از مترجم) سے نکلے سب ناقض وضوء ہے البتہ کوئی شی کتنی مقدار میں ناقض ہے اس کی تفصیل فقہ کی کتب میں ہے۔

وہم: یہاں یہ وسوسہ نہ ہو کہ استحاضہ کا خون تو سبیلین میں سے کسی ایک راستہ سے نکلتا ہے (تو صرف خارج من السبیلین ہی ناقض وضوء ہوگا۔ از مترجم)

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر تو دیکھنے میں اس کا خروج احدا السبیلین سے ہوتا ہے حقیقت حال اس طرح نہیں ہے کیونکہ فقہاء نے جو ضابطہ لکھا ہے کہ سبیلین اور غیر سبیلین سے خارج ہونے والی شے ناقض وضوء ہے تو وہاں سبیلین سے مراد ایک تو پاخانہ نکلنے کی جگہ ہے اور دوسری سبیل سے مراد پیشاب نکلنے کی جگہ ہے اور یہ استحاضہ کا خون پیشاب کے راستہ سے نہیں آتا بلکہ رگ سے آتا ہے۔^(۱) جیسا کہ ہر وہ شخص جانتا ہے جس کو عورتوں کے احوال کے متعلق تھوڑا بہت علم ہو..... ہاں منیٰ اور استحاضہ کا محل ایک ہی ہے۔ مقام غاٹہ کی جگہ بھی اسی طرح ہے کہ اس سے نکلنے والی شی جب تک بہہ نہ جائے اس سے وضوء نہیں ٹوٹتا کیونکہ جو چیز مقام غاٹہ سے نکل رہی ہے تو وہ اس وقت تک خارج نجس نہ کہلائیگی جب تک کہ اس کی حقیقت ظاہر نہ ہو جائے جیسا کہ بواسیر کے غدود نکلنے کی

(۱) فتح الباری میں نہایت نہایت سے نقل ہے کہ عورت کا محل جماع پیر کے نکلنے اور منیٰ اور حیض کے نکلنے کی جگہ ہے اور اس کے اوپر پیشاب کا راستہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے مرد کیلئے پیشاب کا راستہ بنایا ہے ان دونوں کے درمیان ایک پتلی سی جھلی ہے اور پیشاب کے راستہ کے اوپر ایک اور کھال ہے جس کا کہ کچھ حصہ ختنہ میں کاٹ دیا جاتا ہے کذا فی الاوجز۔

صورت میں کیونکہ اس صورت میں جب تک دم سائل (بہنے والا) نہ ہو وضوء نہ ٹوٹے گا (تو یواسیر کے غدد سے جو خون رستا ہے اس کا حکم خارج من السبیلین کا نہیں ہے بلکہ اس سے وضوء ٹوٹے گا جبکہ نکلنے والی شئی بہہ پڑے) بہر حال جو چیز سبیلین سے ایسی خارج ہو جو کہ عادتہ وہاں سے خارج نہیں ہوتی تو اس کا حکم ایسا ہی ہوگا گویا کہ وہ غیر سبیلین سے خارج ہو رہی ہے تو جب اس میں سیلان پایا جائے گا تب ناقض وضوء ہوگی۔

خارج من غیر السبیلین کو علماء احناف دم استحاضہ پر قیاس کرتے ہیں:

اس دم استحاضہ پر علماء نے ہر اس ناپاک شئی کو قیاس کیا ہے جو کہ سبیلین کے علاوہ سے خارج ہو تو اس حدیث سے حنفیہ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جس طرح دم استحاضہ جو کہ رگ کا خون ہے ناقض وضوء ہے تو سبیلین کے علاوہ جو بھی ناپاک شئی خارج ہوگی وہ ناقض وضوء ہوگی۔

خارج من غیر السبیلین کے نجس ہونے میں کثیر کی شرط ہے: جس حدیث شریف میں سائل نے نواقض وضوء کے متعلق سوال کیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”کل ما خرج من السبیلین“ جواب مرحمت فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین سے نکلنے والی شئی چاہے تھوڑی ہو یا زیادہ مطلقاً ناقض وضوء ہے کیونکہ یہاں لفظ ”کل“ عام ہے اور اس کی صفت بھی عام لائی گئی ہے لیکن جو نجاست غیر سبیلین سے خارج ہو اس میں قلیل و کثیر کا فرق ہے کہ قلیل ناقض نہیں کثیر ناقض ہے۔

باب ما جاء في الحائض أنها لا تقضي الصلاة

☆ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ مُعَاذَةَ: أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: أَتَقْضِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا أَيَّامَ مَحِيضِهَا؟ فَقَالَتْ أَخْرُورِيَةَ أَلَيْتِ؟ أَقَدْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَحِيضُ فَلَا تَوُ مَرُّ بِقَضَاءٍ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَقَدْ رَوَى عَنْ عَائِشَةَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ: أَنَّ الْحَائِضَ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ. وَهُوَ قَوْلُ غَاثَةِ الْفُقَهَاءِ، لَا اخْتِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصُّومَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ.

باب ہے اس بیان میں کہ حائضہ عورت نماز کی قضاء نہیں کرے گی

حضرت معاذہ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ سے سوال کیا کہ کیا ہم عورتیں حیض کے دنوں کی

(۱) حائضہ پر نماز کی قضاء واجب نہ ہونے پر امت کا اجماع ہے: ابن منذر اور نووی نے تمام مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے کہ حائضہ عورت پر نماز کی قضاء واجب نہیں لیکن روزہ کی قضاء واجب ہے۔

خوارج کی ایک جماعت بے منقول ہے کہ وہ حائضہ پر نماز کی قضاء واجب قرار دیتے ہیں۔ سرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نماز کی قضاء کا حکم دیا کرتے تھے، لیکن ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان پر کفر فرمائی، حافظ فرماتے ہیں کہ حیض میں نماز کی قضاء کے عدم وجوب پر اجماع منقطع ہو گیا۔ کذا فی البذل۔

نمازوں کی قضاء کریں گی؟ تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا احروریۃً انت کیا تم خارجیہ ہو (حروریہ منسوب ہے حرورہ کی طرف۔ یہ کوفہ سے دو میل کے فاصلے پر جگہ ہے اس مقام پر خوارج کا سب سے پہلا اجتماع ہوا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اسی جگہ پر قصہ حکیم بھی پیش آیا۔ جب حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ اور عمرو بن العاصؓ کو حکم بنایا گیا۔ اسی لیے خارجیہ کو حروریہ بھی کہتے ہیں) ہم میں سے ایک عورت کو حیض کا خون آتا تو اس کو قضاء کا حکم نہیں دیا گیا۔

قال ابو یسٰی: الام ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت عائشہؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ حائضہ عورت نماز کی قضاء نہیں کرے گی اور یہ تمام فقہاء کا مذہب ہے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حائضہ عورت نماز کی قضاء نہیں کرے گی اور روزوں کی قضاء کرے گی۔

﴿تشریح﴾

حائضہ سے نماز کی قضاء معاف ہونے جبکہ روزہ کی قضا لازم ہونے میں حکمتیں:

۱۔ المخرج مدفوع: نماز کی قضا لازم کرنے کی صورت میں نمازیں بہت زیادہ ہو جائیں گے اگر عورت کو ان کی قضاء کا حکم ہو تو عورت مشقت میں پڑ جائیگی حالانکہ قرآن پاک میں ہے وما جعل علیکم فی الدین من حرج۔

۲۔ ناپاکی نماز کی شرائط کے منافی ہے: دوسری وجہ یہ ہے کہ حیض کی حالت خون اور ناپاکی کی ہے جبکہ نماز نظافت اور طہارت والی شئی ہے تو ان دونوں میں تضاد ہے کیونکہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے لہذا جو عورت ناپاکی کی صفت کے ساتھ متصف ہے تو وہ نماز کے اداء کرنے کے قابل نہیں، لیکن یہ عورت روزہ کی قضاء کریگی کیونکہ روزہ کی تعریف یہ ہے کہ مفطرات مٹلاشہ سے دن میں اپنے آپ کو روکنا روزہ کی نیت کے ساتھ، تو روزہ کے مفہوم میں کوئی ایسا معنی نہیں ہے جو ناپاکی کے منافی ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ خون کی ناپاکی کے ساتھ متصف ہونا (یعنی عورت کا حائضہ ہونا۔ از مترجم) اور روزہ کی ادائیگی کے قابل ہونا ان دونوں میں اتنا تضاد نہیں ہے۔

بخلاف ناپاکی کی حالت (عورت کا حائضہ ہونا) اور نماز کے اداء کرنے کے قابل ہونا کہ ان دونوں صفتوں میں منافات بہت زیادہ (۱) ہے۔

حضرت قطب الارشاد کے کلام کا خلاصہ:

اگرچہ جو عورت حیض و نفاس کے خون کے ساتھ متصف ہے (یعنی وہ حائضہ اور نفاس والی عورت ہے) تو حیض و نفاس کا خون نماز روزہ (۲) دونوں کے اداء کرنے سے مانع ہے البتہ رمضان کے مہینہ کا آنا رمضان کے روزوں کو اس ناپاک عورت کے لئے

(۱) کذا فی الاصل والصواب علی الظاہر بدلتہ اقل۔

(۲) اشکال: جب طہارت روزہ کے لئے شرط نہیں ہے تو جو عورت خون کی ناپاکی کی حالت میں ہو وہ روزہ رکھنے کے قابل ہے تو عورت رمضان کے روزے اداء کر سکتی ہے؟

جواب: شارع علیہ السلام نے جب خون کی صفت سے متصف عورت کو روزہ سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ اس عورت میں روزہ کے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

(حائضہ اور نفاس والی کے لئے) نفس وجوب کا تقاضہ کرتا ہے (لیکن نماز کا وقت اس عورت کے لئے نفس وجوب کا بھی تقاضہ نہیں کرتا) لیکن روزہ میں اس ناپاکی کی صفت کی وجہ سے یہ عورت روزہ کے اداء کرنے کی فی الحال صلاحیت نہیں رکھتی اگرچہ یہ عورت نفس وجوب صوم کی اہل ہے، فافہم۔

یہ ایک ایسی تشریح ہے جو تمہارے کانوں نے پہلے نہ سنی ہوگی اور اس کی خوبی مخفی نہیں اور یہ ہمارے شیخ (کنگنوی) کے معمولی افادات میں سے ہے۔ ادام اللہ ظلال مجددہ۔

باب الجنب والحائض «انہما لا یقرآن القرآن»

☆ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ وَالحسنُ بْنُ عَرَفَةَ قَالَا: حَدَّثَنَا اسمعيلُ بْنُ عِيَّاشٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ، وَلَا الْجُنُبُ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ. قَالَ وَفِي الْبَابِ عَنْ عَلِيٍّ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ ابْنِ عُمَرَ حَدِيثٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ اسمعيلَ بْنِ عِيَّاشٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: لَا يَتَقَرَّ الْجُنُبُ وَلَا الْحَائِضُ. وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مِثْلُ: سَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيِّ، وَاحْمَدَ، وَاسْحَقَ، قَالُوا: لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْجُنُبُ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْئًا، إِلَّا طَرَفَ الْآيَةِ وَالْحَرْفَ وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَرَخَصُوا الْجُنُبَ وَالْحَائِضَ فِي التَّسْبِيحِ وَالتَّهْلِيلِ.

قال: وسمعتُ محمدَ بنَ اسمعيلَ يقولُ: إِنَّ اسمعيلَ بْنَ عِيَّاشٍ يَرْوِي عَنْ أَهْلِ الْحِجَازِ وَأَهْلِ الْعِرَاقِ أَحَادِيثَ مَنَّا كَثِيرَ كَأَنَّهُ ضَعُفَ رَوَايَتُهُ عَنْهُمْ فِيمَا يَنْفَرُ بِهِ وَقَالَ: إِنَّمَا حَدِيثُ اسمعيلَ بْنِ

(باقیہ گذشتہ صفحہ) اداء کرنے کی قابلیت نہیں ہے۔ ہاں نماز اور روزہ میں یہ فرق ہے کہ ناپاکی کی حالت (حیض و نفاس) روزہ کی حقیقت کے منافی نہیں اس لئے روزہ کی قضاء واجب ہے۔ اور یہ ناپاکی نماز کی حقیقت کے منافی ہے اس لئے نماز کی قضاء واجب نہیں۔

(۱) انما راجعہ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ حائضہ اور مجنبی قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتے۔

مالکیہ سے حائضہ کے متعلق دو روایتیں ہیں، ابن العربی فرماتے ہیں: مجنبی قرآن کی تلاوت نہیں کر سکتا، بعض بدعتی لوگ اس کے لئے قرآن پڑھنا جائز کہتے ہیں۔ یہ حدیث ہمارے مذہب کی دلیل ہے حائضہ کے متعلق مالکیہ کی دو روایات میں سے صحیح روایت یہ ہے کہ حائضہ کے لئے تلاوت کو جائز کہتے ہیں۔

امام مالک سے دو روایتیں ہیں

۱۔ مجنبی پر قیاس کرتے ہوئے اس کو بھی قرآن مجید منع ہے۔

۲۔ حائضہ کے لئے تلاوت جائز ہے کیونکہ حیض غیر اختیاری شے ہے اور طویل مدت کے لئے ہے لہذا عورت کو تلاوت سے روکنے کی صورت میں قرآن بھولنے کا خطرہ ہے، بخلاف مجنبی کے کہ جنابت دور کرنا اس کے اختیاری میں ہے اور وہ فوراً اس کو زائل کر سکتا ہے، یہی صحیح روایت ہے، انہی۔ قلت: اکثر شراح بخاری کہتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا میلان اس طرف ہے کہ مجنبی اور حائض کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے، قتال۔

عَیَّاشٍ عَنْ أَهْلِ الشَّامِ. وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: اسْمَعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ أَصْلَحُ مِنْ بَقِيَّةٍ، وَلِبَقِيَّةٍ
احادیثٌ مَنَا كَثِيرٌ عَنِ الثَّقَاتِ. قَالَ أَبُو عِيْسَى: حَدَّثَنِي بِذَلِكَ أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: سَمِعْتُ
أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ يَقُولُ بِذَلِكَ.

باب ہے اس بیان میں کہ جنبی اور حائضہ قرآن کریم کی تلاوت نہیں کر سکتے
حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہیں پڑھ سکتے۔
وفی الباب: باب میں حضرت علیؓ سے روایت ہے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی حدیث ہم صرف اسمعیل ابن عیاش ہی کی سند سے پہچانتے ہیں۔ اسمعیل بن
عیاش نے موسیٰ بن عقبہ عن نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ کی سند سے نقل کیا کہ حائضہ اور جنبی قرآن کی تلاوت
نہیں کر سکتے۔ حضور ﷺ کے صحابہؓ اور تابعین میں سے اکثر اہل علم کا یہی قول ہے۔ اور ان کے بعد کے علماء نے اسی کو اختیار کیا
جیسے سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد، اطلاق کہتے ہیں کہ حائضہ اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہیں پڑھ سکتے۔ مگر آیت کا
ایک کلمہ اور ایک آدھ حرف اور اس کے مانند۔۔۔ اور انہوں نے جنبی اور حائضہ کے لیے یہ رخصت دی کہ وہ تسبیح اور تہلیل پڑھ سکتے
ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے محمد بن اسمعیل امام بخاریؒ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اسمعیل بن عیاش اہل جاز اور
اہل عراق سے منکر احادیث نقل کرتے ہیں گویا کہ امام بخاریؒ کے یہاں اسمعیل بن عیاش اہل عراق سے جو روایت نقل کرنے
میں متفرد ہو تو وہ روایت ضعیف ہے۔

اور امام بخاریؒ نے فرمایا کہ اسمعیل بن عیاش کی وہ روایات جو وہ اہل شام سے نقل کریں وہ قابل قبول ہیں۔ امام احمدؒ
نے فرمایا اسمعیل بن عیاش بقیہ (راوی) سے بہتر ہے اور بقیہ راوی، ثقہ راویوں سے منکر روایات نقل کرتا ہے۔
امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ امام احمد بن حنبل کا یہ قول مجھ سے احمد بن حسن نے بیان کیا۔

﴿تشریح﴾

قوله: وقال احمد بن حنبل اسماعيل بن عياش اصلح من بقية
اسماعيل بن عياش کو ”اصلح من بقية“ کہنے کی وجہ:

اسماعیل (۱) بن عیاش، بقیہ راوی سے اس لئے اصلح ہے کیونکہ یہ اسماعیل راوی، منکر احادیث صرف اہل جاز اور اہل عراق سے
نقل کرتے ہیں یہ اسماعیل بن عیاش کسی ثقہ راوی سے کوئی منکر حدیث نقل نہیں کرتے، بخلاف بقیہ کے کہ ان کی کئی منکر روایات بہت

(۲) یعقوب بن سفیان کہتے ہیں کہ اسماعیل ابن عیاش کو ایک قوم نے ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ وہ ثقہ اور عادل راوی ہیں اہل شام کی احادیث کو خوب جاننے
والے ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ اعتراض اسماعیل راوی پر یہ کرتے ہیں کہ وہ اہل مدینہ اور اہل مکہ کے ثقہ راویوں سے غریب احادیث نقل کرتے ہیں۔ یہ
بات تو مسلم ہے لیکن بہت سے ائمہ نے تصریح کی ہے کہ ان کی وہ احادیث جو اہل شام سے مروی ہیں وہ بالکل صحیح السند ہیں۔

سے ثقہ راویوں سے مروی ہیں (لہذا امام احمد کے قول کا یہ مطلب ہوا کہ اسماعیل راوی بقیہ (راوی) سے زیادہ ثقہ ہے۔

باب ما جاء في مباشرة الحائض

☆ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سَفْيَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا حَضَّتْ يَأْمُرُنِي أَنْ اتَّزِرَ، ثُمَّ يُبَاشِرُنِي قَالَ: وَلِي الْبَابُ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، وَمَيْمُونَةَ.

قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عَائِشَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَالتَّابِعِينَ، وَبِهِ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ، وَاحْمَدُ، وَاسْحَقُ.

باب ہے حائضہ بیوی کے ساتھ مباشرت کا بیان
حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کی عادت تھی کہ جب میں حائضہ ہوتی تو مجھے حکم دیتے کہ میں ازار باندھ لوں پھر آپ ﷺ میرے ساتھ مباشرت فرماتے (یعنی میرے جسم کو اپنے جسم سے ملاتے)
وفی الباب: باب میں ام سلمہؓ اور میمونہؓ سے روایات ہیں
قال ابو عیسیٰ: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ عائشہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ حضور ﷺ کے صحابہؓ اور تابعین میں متعدد اہل علم کا یہ مذہب ہے اور اسی کو امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحاقؒ نے اختیار کیا ہے۔

﴿تشریح﴾

قولها: اذا حضت یامرنی أن اتزر

”اتزر“ کے لفظ اور معنی میں کلام ہے

اس لفظ ”اتزر“ کے تلفظ اور معنی کے اندر علماء نے کلام کیا ہے۔

تلفظ میں کلام:

تلفظ (۱) میں کلام یہ ہے کہ یہ باب افعال سے صیغہ واحد متکلم ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ باب افعال کے ہمزہ کو ت سے بدل کر تاء

(۱) قلت: اہل لغت صرف اس لفظ کو قواعد عرب میں غلط قرار دیتے ہیں: اب اس کی وضاحت یہ کہ اہل لغت اور تفسیر کی ایک جماعت جیسے مہر الدین، علامہ زبیری وغیرہ نے اس لفظ کو قواعد عرب کے اعتبار سے غلط قرار دیا ہے۔

اہل لغت کی تعلیل پر رد: لیکن ان کی یہ تعلیل صحیح نہیں ہے جیسا کہ میں نے اوپر السالک میں ان پر رد کیا کیونکہ یہ لفظ ایک، دو حدیثوں میں نہیں بلکہ متعدد احادیث میں مروی ہے۔ جیسا کہ حدیث باب اور بہت سی احادیث میں یہی لفظ ہے نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ایک کپڑے میں نماز کے متعلق اس طرح ہے: ”ان کان قصیراً فلیتزر بہ“ اس طرح اور بہت سی احادیث، حدیث میں مشغل رکھنے والوں پر بھی نہیں ہیں۔

افتعال میں مدغم کرنا صحیح نہیں ہے۔

رہا لفظ ”اتخذ“ تو وہ نادر ہے۔ (خلاصہ اشکال یہ ہوا کہ ”اتخذ“ کا لفظ لغت عرب کے قواعد کے خلاف ہے۔)

جواب نمبر ۱:

اس کا یہ ہے کہ اگرچہ یہ لفظ قواعد عرب کے موافق نہیں ہے لیکن اگر حضرت عائشہ سے اس کلمہ کا ثبوت ہو جائے تو یہ لفظ اسی طرح صحیح ہے کیونکہ یہ قواعد اکثر یہ ہوتے ہیں کلیہ نہیں۔

جواب نمبر ۲:

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ لسان عرب (عربی زبان کا تکلم) قواعد عرب پر مقدم ہے قواعد کو لسان عرب پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

معنی میں کلام:

اس لفظ کے معنی میں یہ تفصیل ہے کہ علماء نے اس لفظ کے مختلف معانی بیان کئے ہیں۔

۱۔ بعض علماء نے اتزرا کا یہ معنی بیان کیا ہے کہ ازار کو صحیح کرنے کا حکم اس لئے دیا تاکہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک بچا جاسکے (تو اس کے علاوہ جسم سے مباشرت صحیح ہے)

۲۔ اور بعض علماء نے یہ معنی بیان کیا کہ ان کو یہ حکم دیا تھا کہ اپنے ازار کو شلوار کی طرح بنا لے تاکہ ناف سے قدم تک اپنے آپ کو چھپالیں اور (اس دوسرے قول) کو امام ابو حنیفہ ^(۱) نے اختیار کیا ہے اور یہی مختاط مذہب ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر فعل کا امت کے لئے تشریحی درجہ رکھنا ضروری نہیں

نبی کریم ﷺ سے اس کے علاوہ جو ثابت ہے وہ آپ کی خصوصیت میں سے ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آپ پر زیادہ قابو رکھنے والے تھے لہذا آپ کا یہ فعل (اور وہ فعل تحت الازار انتفاع حاصل کرنا ہے) امتیوں کے لئے تشریحی حکم نہیں کیونکہ عام امتی حضور ﷺ کی طرح اپنے آپ پر قابو اور ضبط نہیں کر سکتا اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ عموماً ناف کے نیچے انتفاع حاصل کرنا مقصی ہو جاتا ہے، حرام فعل (جماع فی الخفیض) کی طرف تو ناف کے نیچے انتفاع بھی حرام ہوگا ^(۱) کیونکہ سبب کا حکم وہی ہوتا ہے جو سبب کا

(۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تین قول ہیں: ۱۔ ناف سے گھٹنے تک حائضہ سے اجتناب کیا جائے۔ ۲۔ حائضہ بیوی کی ناف سے قدم تک کی جگہ سے احتیاط کی جائے۔ ۳۔ صرف موضع دم سے اجتناب کیا جائے۔

مذہب ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی وضاحت حضرت شیخ کے کلام میں:

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے قول کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بتلایا ہے لیکن مجھے کافی تلاش کے باوجود امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس طرح کا قول نہیں ملا، صرف صاحب بحر نے محیط سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے اہل فروغ اور شراح نے یہاں دو قول ذکر کئے ہیں: ۱۔ حائضہ بیوی کی ناف سے گھٹنے تک احتیاط ضروری ہے یہ یحییٰ، امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم کا مذہب ہے۔ ۲۔ صرف خون کی جگہ سے احتراز کیا جائے۔ اور یہ امام محمد اور امام احمد اور مالکیہ میں اصح اور شائع میں سے امام نووی رحمۃ اللہ علیہم کا قول ہے۔ مجرد غیرہ میں اسی طرح ہے۔

(۱) عبارت کی توضیح: اصل مخطوطہ میں اسی طرح ہے مائل سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کیون کی خبر رہ گئی ہے اصل میں عبارت ”لیکون سبب الحرام حراماً“ ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ اس کی خبر بالکل ظاہر گئی اس لئے اس کو حذف کر دیا ہے۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کیون میں ضمیر اس کا اسم ہے جس کا مرجع مباشرت ما تحت الازار ہے اور اس کی خبر ”سبب الحرام“ ہے۔

ہوتا ہے لہذا مفسی الی الحرام پر حرام کا حکم لگایا جائے گا، جیسا کہ فرض نماز کے اسباب کو اختیار کرنا فرض ہے۔
 ۳۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ حدیث میں صرف موضع دم (محل خاص) سے انقاع حاصل کرنے کی ممانعت ہے اس کے علاوہ سب جائز ہے تو یہاں حدیث میں ازارد درست کرنے کا مقصد محل دم پر پکڑے کو باندھنا ہے تاکہ اس سے بچا جائے، لیکن اس مذہب میں یہ نقص ہے کہ سب کو اختیار کرنے کی صورت میں مسبب میں واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے جیسا کہ مشہور مقولہ ہے جو ”حمی“ (مخصوص چراگاہ) کے ارد گرد (جانور) چرائے گا قریب ہے کہ وہ بادشاہ کی اس جلی کے اندر داخل ہو جائے۔ واللہ المستول للعصمة عن معاصیہ۔

باب ماجاء فی مؤاکلة الجنب و الحائض و سورهما

☆ حدثنا عباس العنبري ومحمد بن عبد الاعلى قالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ الْخَرِثِ عَنْ حَرَامِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ مُوَ اكَلَةِ الْحَائِضِ؟ فَقَالَ: وَ اكَلَهَا. قَالَ: وَ فِي الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ، وَ أَنَسٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وَ هُوَ قَوْلُ عَامَةِ أَهْلِ الْعِلْمِ: لَمْ يَرَوْا بِمُوا كَلَةِ الْحَائِضِ بَأْسًا.

واختلفوا فی فضل و ضوئها: فَرُخِصَ فِي ذَلِكَ بَعْضُهُمْ، وَ كَرِهَ بَعْضُهُمْ فَضْلَ طَهُورِهَا. باب ہے جنبی اور حائضہ کے ساتھ کھانا کھانے کا حکم اور ان کے جھوٹے کے بیان میں

حضرت عبداللہ بن سعد فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ سے حائضہ عورت کے ساتھ کھانا کھانے کے بارے میں سوال کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا اس کے ساتھ کھانا کھالیا کرو۔

وفی الباب: باب میں عائشہؓ اور انسؓ سے روایات ہیں (واکھاباب مفاعله سے ہے اس کے معنی ہیں اکھٹے کھاؤ) قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث عبداللہ بن سعد حدیث حسن غریب ہے۔ یہ تمام اہل علم کا مذہب ہے کہ حائضہ بیوی کے ساتھ کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ حائضہ عورت کے وضو کے ماہی میں اختلاف ہے۔ بعض اہل علم نے اس کی رخصت دی ہے اور بعض اہل علم نے (حائضہ بیوی کے وضو کے ماہی پانی کو) مکروہ سمجھا ہے۔

قوله: سألت النبي ﷺ عن مواكلة الحائض سوال کا منشاء:

اس سوال کا سبب یہ ہے کہ صحابہ میں یہود کے ساتھ رہنے کی وجہ سے حیض کے متعلق سختی پیدا ہوگئی تھی کیونکہ یہود کے یہاں یہ طریقہ تھا کہ جب عورت حائضہ (۱) ہو جاتی تو اس کو اپنے سے علیحدہ کر دیتے اور اس کے ساتھ کھانا پینا رہنا سہنا چھوڑ دیتے لہذا صحابہ

(۱) اس واقعہ کو امام مسلم اور ابوداؤد وغیرہ نے مفصلاً نقل کیا ہے۔

نے حائضہ عورت کے حکم کے متعلق سوال کیا تا کہ ان کو اس مسئلہ کے متعلق بصیرت حاصل ہو جائے۔ عورت کے جموٹے کا حکم اور اس کے باقیہ سے طہارت حاصل کرنے کا حکم شاید میں پہلے کچھ لکھ چکا ہوں^(۱)۔

باب ماجاء الحائض تتناول الشيء من المسجد

☆ حدثنا قتيبة حَدَّثَنَا عبيدةُ بْنُ حميدٍ عن الأعمشِ عن ثابتِ بنِ عبيدٍ عن القاسمِ بنِ محمدٍ قال: قالت: لى عائشة: قال لى رسولُ اللَّهِ ﷺ ناولينى الخُمرةَ مِنَ المسجدِ. قالت: قُلْتُ: ائِنى حائِضٌ. قال: اِنَّ حَيْضَتَكَ لَيْسَتْ فى يَدِكَ. وفى الباب عن ابنِ عمر، وأبى هريرةَ. قال ابو عيسى: حديثُ عائشةَ حديثٌ حسنٌ صحيحٌ. وهو قولُ عامَّةِ اهل العلم، لا نَعْلَمُ بينهم اِختِلافًا فى ذلك: بِأَنَّ لَابَّاسَ ان تتناول الحائِضُ شيئاً مِنَ المسجدِ.

﴿تشریح﴾

قوله: ان حیضتک لیست فی یدک
منشأً سوال وجواب:

اس سوال وجواب کا منشأ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو معلوم تھا کہ حائضہ کے مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت کی علت جسم کے تمام اعضاء میں موجود ہے کیونکہ حیض کی نجاست حکمی حائضہ کے ہر ہر جزء کے اندر حلول کر گئی ہے لہذا تمام اعضاء کا مسجد میں داخل کرنا منع ہوگا تو انہوں نے سمجھا کہ ہاتھ کو بھی مسجد میں داخل کرنا منع ہے۔
فہم حضرت عائشہؓ کی تردید اور مسئلہ کی اصل حقیقت:

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے ان کے اس خیال کی تردید فرمائی اور واضح فرمایا کہ حائضہ کے مسجد میں داخلہ کی ممانعت سے مراد یہ ہے کہ صرف ایسا عضو داخل کرنا جس کو عرف عام میں یا لغت میں یا شرعاً داخل ہونا نہیں سمجھا جاتا یہ ممانعت کے تحت نہیں آئے گا لہذا انسان کے جسم کے اعضاء میں سے صرف ایک جزء کو مسجد میں داخل کرنا ممنوع نہیں ہے لہذا صرف ہاتھ داخل کرنا بھی منع نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث اصغر و اکبر دونوں پورے جسم میں سرایت کر جاتے ہیں اس طرح کہ پورے جسم کی صفات بے وضوء اور جنبی لائی جاتی ہے اسی وجہ سے یہ بات مشہور ہے کہ حدیث میں تجزی نہیں ہے (کہ بعض اجزاء جسم میں حدیث ہو اور بعض میں نہ ہو) جیسا کہ طہارت کے اندر بھی تجزی نہیں ہے، تو جسم اس حیثیت سے کہ پورا کا پورا جسم حیض کی صفت کے ساتھ متصف ہو، سبب بنتا ہے مسجد میں داخل ہونے کی، ممانعت کا اس حیثیت سے نہیں کہ سر کا حدیث الگ ہے اور پاؤں کا حدیث الگ اور ہاتھ اور چہرہ کے حدیث الگ الگ۔

(۱) قلت: "باب الرجل يستدفئ بالمرأة بعد الغسل" کے تحت یہ مسائل گزر چکے ہیں۔

حائضہ کا پورا جسم مسجد میں داخل کرنا منع ہے:

تو اگر حائضہ اپنے جسم کا صرف ایک جزء مسجد میں داخل کرے تو ممانعت کی علت نہیں پائی جا رہی کیونکہ ممانعت پورے کے پورے حائضہ کے جسم داخل کرنے کی ہے اور یہاں ایک جزء داخل ہوا ہے جو مضرت نہیں۔

اشکال: اشکال اس کلام سے یہ لازم آتا ہے کہ جو شخص مسجد میں داخل ہوا اور اپنے پاؤں یا ہاتھ کو مسجد سے باہر نکال دے تو اس کو بھی مسجد میں داخل ہونے والا شمار نہیں کیا جاتا چاہئے کیونکہ پورا جسم تو مسجد میں داخل نہیں ہوا اور ممانعت تو پورے جسم کے داخل ہونے کی ہے جو کہ یہاں نہیں پائی جا رہی ہیں (تو حائضہ کو اس کیفیت کے ساتھ مسجد میں داخل ہونا جائز ہونا چاہئے) کیونکہ یہاں ہاتھ یا پاؤں مسجد میں داخل نہیں۔

جواب: ہاتھ اور پاؤں کے بغیر بھی جسم حدث اور طہارت کی صفت سے متصف ہو سکتا ہے مثلاً ایک شخص کے ہاتھ یا پاؤں کاٹ دئے جائیں یا دونوں کاٹ دئے جائیں تو یہ اعضاء بقیہ جسم کے اعتبار سے شمار نہیں ہوں گے اسی طرح سر بھی ہے کہ جسم بغیر سر کے بھی طہارت اور حدث کی صفت کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے۔

مثلاً: ایک میت بغیر سر کے پائی گئی تو بقیہ جسم کو غسل دیا جائے گا اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی لیکن اگر کسی انسان کا صرف سر پایا جائے تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

معلوم ہوا کہ جسم بغیر سر کے طہارت کی صفت کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے لیکن سر بغیر دھڑ کے طہارت کی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا اور نماز جنازہ کا مدار غسل دیئے جانے پر ہے۔ بہر حال معلوم ہوا کہ ہاتھ یا پاؤں اور سر کا نہ ہونا، جسم کے طہارت اور حدث کی صفت کے ساتھ موصوف ہونے سے مانع نہیں اس لئے یہ مسئلہ ثابت ہوا کہ جو جنبی مسجد میں داخل ہوا اور اس کا سر یا پاؤں یا دیگر اجزاء مسجد سے باہر ہوں تو یہ گناہ گار ہوگا کیونکہ یہ شخص داخل مسجد کہلائے گا۔

اشکال: اس طرح تو جنبی اور حدث کے لئے قرآن کا چھونا بھی جائز ہونا چاہئے کیونکہ قرآن کے چھونے کا تحقق صرف ایک جزء (ہاتھ) سے متحقق ہوتا ہے تو جس طرح مسجد میں ہاتھ داخل کرنا صحیح ہے تو ہاتھ سے قرآن کا چھونا بھی جنبی و حائض کے لئے صحیح ہو، ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے؟

جواب: دخول مسجد اور مس مصحف میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ دخول مسجد تو پورے جسم کے ساتھ ہوتا ہے بخلاف قرآن مجید کے کہ اس کو صرف ایک جزء (ہاتھ) کے ساتھ چھوا جاتا ہے پورے جسم یا آدھے جسم کے ساتھ قرآن کریم کے چھونے کا کوئی معنی نہیں ہے لہذا جنبی اور حائضہ کو حالت جنابت میں قرآن پاک کو ہاتھ سے چھونے کی ممانعت آئی ہے کیونکہ قرآن پاک کو باقی اعضاء جسم کے ساتھ چھونا پہلے ہی سے منع تھا (بوجہ ادبی کے) لہذا جنبی اور حائضہ کو قرآن اور حدیث میں جہاں قرآن پاک چھونے سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد خاص ہاتھ سے چھونے کی ممانعت ہے ورنہ اس نہی کا کوئی فائدہ نہ رہے گا کیونکہ تمام اعضاء جسم کے ساتھ قرآن پاک کو چھونا پہلے ہی سے عرفاً ممنوع سمجھا جاتا ہے۔

اشکال: نبی کریم ﷺ نے یہاں پر مسجد کی چٹائی استعمال فرمائی تھی تو اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ مسجد کے ساز و سامان کا

استعمال کرنا اور اسے گھر لے جانا جائز ہے۔

جواب: یہ چٹائی اور پوریا^(۱) مسجد کی وقف کردہ اشیاء میں سے نہ تھی کیونکہ اس زمانہ میں وقف کرنے کی عادت صحابہ کرام میں معروف نہیں تھی بلکہ یہ چٹائی حضور علیہ السلام کی ذاتی ملکیت تھی جس کو کبھی مسجد میں بچھاتے اور کبھی گھر میں چٹانچ اس پر لفظ ”الخمرۃ“ کالف ولام عہدی دلالت کر رہا ہے کہ یہ خاص نبی کریم ﷺ کی ذاتی چٹائی تھی اگر اس سے خاص چٹائی مراد نہ ہو تو ”ناولینی خمرۃ من المسجد“ کہا جاتا۔

اشکال: شاید وہاں صرف ایک ہی چٹائی تھی۔ اسلئے اس کو الف ولام عہدی کے ساتھ ذکر کیا گیا۔

جواب نمبر ۱: اگر وہاں صرف ایک چٹائی ہوتی تو ناولینی خمرۃ المسجد (مجھے مسجد کی چٹائی پکڑا دو) کہا جاتا۔

جواب نمبر ۲: نیز یہ ایک چٹائی (چھوٹا سا بوریا) پوری مسجد نبوی میں کیا کام آسکتا ہے (تو یہ کہنا کہ پوری مسجد میں ایک ہی بوریا

تھا یہ محل نظر ہے۔ از ذکر کیا)

تنبیہ: یہاں پر یہ امر قابل تبہیہ ہے کہ اس واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد سے باہر اپنے کمرہ میں تشریف فرما تھے۔

”من المسجد“

اور من المسجد کا تعلق من المسجد^(۲) سے ہے لہذا امام نوویؒ نے قاضی عیاض سے جو نقل کیا ہے کہ من المسجد کا تعلق قال کے ساتھ ہے اس تکلف کی ضرورت نہیں۔ نووی شرح مسلم میں قاضی عیاض کی عبارت اس طرح ہے ”کہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مسجد سے یہ بات ارشاد فرمائی یعنی جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرما تھے اور چٹائی مسجد سے باہر تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ حکم فرمایا کہ میں چونکہ مسجد میں محتلف ہوں، تم مسجد کے باہر رکھی ہوئی چٹائی مجھے پکڑا دو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنے کمرے میں اس وقت حائضہ تھیں جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”ان حیضتک لیست فی یدک“ اس پر دلالت کر رہا ہے تو ان کو اس حالت میں اپنا ہاتھ مسجد میں داخل کرنا خلاف شرع لگاتھا، یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کمرے میں بیٹھے ہوئے ان سے فرمایا ہو کہ مسجد میں رکھی ہوئی چٹائی نکال کر کمرے میں دیدو۔ (کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو خود ہی مسجد میں محتلف تھے) نیز اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو مسجد کے اندر چٹائی لینے کیلئے داخل ہونا پڑے گا تو اس صورت میں ہاتھ کی تخصیص کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ انتہی کلام۔

قاضی عیاض کے دعویٰ پر رد:

یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ قاضی عیاضؒ نے حدیث پاک کے ظاہری مفہوم سے ہٹ کر معنی بیان کیا ہے۔ لیکن ان کا دعویٰ

(۱) لفظ بوریا، پوری، بوریا، باریا، باریہ، ان تمام کے معنی ہے بٹی ہوئی چٹائی۔ حسن ابن الربیع البواری امام بخاری و مسلم کے شیخ تھے پوری کی خرید و فروخت کرتے تھے اس لئے ان کو البواری کہا جاتا ہے۔

(۲) یہ لکھنے والے کی غلطی ہے صحیح عبارت جیسا کہ صاحب المجمع کہتے ہیں کہ ”من المسجد“ کا تعلق یا تو ناولینی کے ساتھ ہے یا ”قال“ کے ساتھ۔ قلت: میرے نزدیک پہلے احتمال کی صورت میں راجح یہ ہے ”من المسجد“ فعل محذوف کے ساتھ متعلق ہے یعنی ”أخذت من المسجد“ (حضرت کنکوہی کی تقریر کے مطابق یہ لفظ ”ناولینی“ کے ساتھ متعلق ہے۔ از ذکر یادنی)

ثابت نہیں ہو سکتا (اور ان کے دعویٰ کی بنیاد اس پر ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد سے باہر ہوں تو حضرت عائشہ کو مسجد سے چٹائی لینے کے لئے مسجد میں ہاتھ پاؤں اور جسم داخل کرنا پڑے گا) حالانکہ یہ احتمال موجود ہے کہ چٹائی کرے کے دروازہ کے قریب مسجد کے کنارے پر رکھی ہو جس کو ہاتھ ڈال کر اٹھایا جاسکتا ہو لہذا عبارت کے ظاہر کو چھوڑنا مناسب نہیں اور نہ ہی اس کی ضرورت ہے۔

حضرت گنگوہی کی توجیہ کی مؤیدات:

اور ہماری بیان کردہ تشریح کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر نفل نمازیں بلکہ سارے نوافل گھر میں ہی ہوا کرتے تھے، تو چٹائی مسجد میں صرف اس وقت بچھائی جاتی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو فرض نماز پڑھاتے ہوں تو یہ چٹائی محراب میں بچھتی تھی۔ تو اس طرح ہماری تشریح کی تائید ہوتی ہے قاضی عیاض کی بیان کردہ تشریح اس لئے بھی کمزور ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرما تھے اور حضرت عائشہ باہر سے چٹائی پکڑا رہی تھیں تو اس صورت میں عائشہ رضی اللہ عنہا کو مسجد میں چٹائی پکڑانے کے لئے اپنا ہاتھ داخل کرنے کی ضرورت ہی نہیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح چٹائی لے سکتے تھے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہاتھ مسجد کے باہر ہی رہتا، فافہم، ہماری تشریح کی تائید مصنف کے اس ترجمہ الباب (۱۱) سے بھی ہو رہی ہے جس میں مصنف یہ ثابت کر رہے ہیں کہ حائضہ عورت مسجد سے کوئی شی اٹھا سکتی ہے چنانچہ باب کے آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کسی کا بھی اختلاف نہیں کہ حائضہ عورت مسجد سے کچھ لے سکتی ہے (تو گویا مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمہ الباب شارحہ ہے جو حدیث کی شرح بن گیا۔ از ذکر یادنی)

باب فی کراہیۃ اتیان الحائض

☆ حَدَّثَنَا بَنْدَارٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ وَبَهْزُ بْنُ أَسَدٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ حَكِيمِ الْأَثَرَمِ عَنْ أَبِي تَمِيمَةَ الْهَجِيمِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَنْ أَتَى حَائِضًا أَوْ امْرَأَةً فِي ذُبُرِهَا أَوْ كَاهِنًا فَقَدْ كَفَرًا بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ.

قال ابو عيسى: لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث حَكِيمِ الْأَثَرَمِ عَنْ أَبِي تَمِيمَةَ الْهَجِيمِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. وإنما معنى هذا عند أهل العلم على التغليظ.

وقد رَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَنْ أَتَى حَائِضًا فَلْيَتَصَدَّقْ بِدِينَارٍ. فلو كان اتیان الحائض کُفْرًا لم يُؤْمَرْ بِهِ بالكفارة. وَضَعَفَ مُحَمَّدٌ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ قَبْلِ اسْنَادِهِ. وَاَبُو تَمِيمَةَ الْهَجِيمِيُّ اسْمُهُ طَرِيفُ بْنُ مَجَالِدٍ.

باب ہے حائضہ عورت سے جماع کی حرمت کے بیان میں

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا جس نے حائضہ عورت سے صحبت کی یا وہ عورت کے

پیچھے سے آیا یا کسی کاہن کے پاس جائے تو اس نے انکار کیا اس چیز کا جو محمد ﷺ پر نازل ہوا۔
 قال ابو یسٰی: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہم اس روایت کو حکیم الاثر میں کی روایت کے علاوہ نہیں جانتے۔ جو انہوں نے ابو تمیمۃ
 الہجیمی سے اور انہوں نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ اور اس حدیث کا معنی اہل علم کے نزدیک سختی اور وعید پر محمول ہے۔
 اور حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا جو حائضہ کے ساتھ جماع کرے وہ ایک دینار صدقہ کرے۔ اگر یہ کفر ہوتا تو
 آپ ﷺ کفارے کا حکم نہ دیتے اور امام محمد بن اسمعیل بخاریؒ نے اس حدیث کو سند کی رو سے ضعیف قرار دیا ہے۔ اور
 ابو تمیمۃ الہجیمی کا نام طریف بن مجالد ہے۔

﴿تشریح﴾

نفس اتیان الکاہن موجب کفر نہیں

قوله من اتی کاهنا

کاہن کے پاس جانے سے مراد یہ ہے کہ (کاہن شخص جو غیبی امور کے متعلق بتاتا ہے) اس کی ان باتوں کی تصدیق بھی
 کرے۔ (الحرف کاہن کے پاس جانے سے آدمی کا فر نہیں ہو جاتا۔

مثال کے طور پر کوئی شخص کسی کام سے اس کے پاس جاتا ہے یا اس کو جھٹلانے کے لئے اس کے پاس جاتا ہے یا اس کو ہرانے
 کے لئے یا اس کے ساتھ مذاق و استهزاء کے لئے جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اسی طرح وہ آدمی جس کو معلوم ہے کہ جنات
 کاہنوں کو خبریں پہنچاتے ہیں بعض خبریں سچی ہوتی ہے اور بعض جھوٹی تو ایسا شخص بھی کا فر نہیں ہے۔

مرتکب کبیرہ باجماع امت کا فر نہیں:

اس حدیث شریف میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گناہ کبیرہ کرنے والے شخص کو کا فر فرمایا ہے جیسا کہ حدیث باب میں ہے
 کہ جو شخص حائضہ بیوی سے جماع کرے یا کسی عورت کے ساتھ بد فعلی کرے تو اس کو کا فر فرمایا گیا ہے حالانکہ تمام امت کا اجماع ہے
 کہ مسلمان گناہ کبیرہ کرنے سے کا فر نہیں ہوتا چاہے یہ حرام لذت اور قطعی ہو جیسے یہاں پر ہے اور چاہے اس کی حرمت عبارة النص یا
 اشارۃ النص سے ثابت ہو ہر صورت میں ایسے حرام فعل کے مرتکب کو کا فر نہ کہا جائے گا۔

حدیث مبارکہ کی تاویل:

لہذا اس حدیث کی تاویل میں مختلف اقوال ہیں:

۱۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ تغلیظ پر محمول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے فعل کو جو حقیقت میں کفریہ فعل نہیں ہے اس کو
 کفریہ فعل فرمایا تاکہ لوگ اس کے کرنے سے اجتناب کریں۔

(۱) اکثر شرح ملاحی قارئی وغیرہ نے اس حدیث کا یہی معنی بیان کیا ہے ("اتیان کاهن" سے مراد کاہن کی تصدیق ہے)

۲۔ اور بعض علماء نے اس حدیث کو اشتغال^(۱) پر محمول کیا ہے۔

حضرت گنگوہیؒ کی انوکھی تقریر:

الاستاذ العلام "ادام اللہ ظلال جلاله والفاض علی الطالبین من زلال^(۲) نواله" کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شرک و کفر کے اس قدر مراتب ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں اور اس کے اس قدر مختلف درجات ہیں کہ جن کا ضبط کرنا انسان کے اختیار سے باہر ہے لہذا شرک اور کفر کلی مشکک کے قبیل سے ہیں ان کا اطلاق چھوٹے گناہوں اور لغزشوں پر بھی ہو جاتا ہے اسی طرح کبیرہ گناہ اور کفر حقیقی پر ان کا اطلاق ہوتا ہے جو کہ مقابل ہے ایمان کے پس کفر اور شرک کے ان مراتب میں سے ہر ہر مرتبہ اور درجہ پر اس لفظ کا بلا تکلف اطلاق ہو سکتا ہے اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو جائیگی۔ ہمارے اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن پاک میں ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ میں مفسرین کا اجماع ہے کہ یہاں شرک سے مراد ریاء ہے کیونکہ یہ بھی شرک خفی ہے۔

تو یہاں شرک کی تفسیر ریاء کے ذریعہ کرنے سے یہ ثابت ہوا کہ گناہ کے درجات میں سے ہر ہر درجہ کسی نہ کسی حصہ میں کفر کا درجہ بھی ہوتا ہے اور اس کی دلیل بعض روایات میں شرک دون شرک^(۳) کے الفاظ ہیں لہذا ان کثیر قرآن کے پیش نظر آپ پر یہ بات

(۱) در مختار میں ہے کہ جو شخص ان افعال کو حلال سمجھے اس کو کافر قرار دیا جائے گا اور اسی طرح جمہور کے نزدیک جو شخص لواطت کو حلال سمجھے وہ بھی کافر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں مسائل میں مستحل (حلال سمجھنے والے) کی تکفیر نہ ہوگی اور یہی قول قابل اعتماد ہے کیونکہ یہ دونوں فعل حرام لغیرہ ہیں۔

(۲) زلال: خالص خوشگوار پانی، فالودہ۔ نوال: علیہ داد و دہش اس کا ترجمہ یوں ہوگا: اللہ تبارک و تعالیٰ ان کی بزرگی اور عظمت کا سایہ ہم پر ہمیشہ ہمیشہ قائم رکھے اور اللہ تبارک و تعالیٰ طلبہ کو ان کے داد و دہش کے خوشگوار پانی اور شہرے پانی سے سیراب فرمائے۔ (از مترجم)

(۳) یعنی کفر و شرک دونوں کلی مشکک ہیں:

کلی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ کلی اگر ذہن میں موجود افراد یا خارج اور نفس الامری میں موجود افراد کے اوپر برابر صادق آئے تو اس کو کلی متواہلی کہتے ہیں جیسے انسان یہ کلی متواہلی ہے (نفس الامر اور خارج میں موجود اپنے ہر ہر فرد پر برابر برابر صادق آ رہا ہے) ۲۔ اگر کلی اپنے بعض افراد پر بطور اولویت کے صادق آئے یا بعض افراد پر پہلے صادق آئے اور بعض افراد پر بعد میں اسی طرح بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ صادق ہو اور بعض میں کی ساتھ تو اس کو کلی مشکک کہتے ہیں (جیسے سفیدی سیاهی وغیرہ۔ از زکریا)

(۴) بظاہر حضرت کی مراد ان الفاظ سے روایت بالبعنی ہے، چنانچہ اس کے ہم معنی بہت سی روایات مختلف الفاظ سے مروی ہے۔ دو منشور میں ہذا اور رضی اللہ عنہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ریاء کو شرک و صغیر شمار کرتے تھے نیز علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے مسند احمد، حاکم وغیرہ سے شد اور رضی اللہ عنہ کے واسطے سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل کیا ہے کہ جو آدمی دکھانے کے لئے نماز پڑھتا ہے تو اس نے شرک کیا جو آدمی دکھاوے کے لئے روزہ رکھے وہ بھی شرک ہے جو آدمی دکھاوے کے لئے صدقہ کرے وہ بھی شرک ہے پھر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ آیت مبارکہ کی تلاوت فرمائی۔ سیوطی نے بیہقی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ عبد الرحمن بن غنم رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص دکھاوے کے لئے روزہ رکھے وہ شرک ہے اور جو شخص دکھاوے کے لئے نماز پڑھے وہ شرک ہے اور جو شخص دکھاوے کے لئے صدقہ کرے وہ شرک ہے تو آپ (عبد الرحمن) نے فرمایا کہ ہاں (میں نے سنا ہے) لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد اس آیت کی تلاوت فرمائی تھی ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ﴾ الخ پس صحابہ کرام پر یہ بات شاق گزری اور انہوں نے اس کو بہت سخت حکم محسوس کیا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں تمہاری اس سختی کو ختم نہ کر دوں صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ضرور ختم فرمائیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کی نظیر سورہ روم کی آیت ہے ﴿وَمَا آتَيْنَا مِنْ رِئَاسٍ يَوْمَ لَقِيَ النَّاسُ لِقَاءَهُمْ جَوْشَجَسَ دُكَّاهُ﴾ کے لئے عمل کرے تو عمل نہ اس کے لئے باعث ثواب ہوگا اور نہ باعث عقاب۔ (بقیہ اگلے صفحے پر)

اگر بدیہی کی طرح واضح ہو جائے گی کہ کفر و شرک دونوں کئی مشکلک ہیں۔ لہذا اس معنی کو اچھی طرح غور و فکر کے ساتھ محفوظ کر لیں تاکہ سید الانام صلی اللہ علیہ وسلم کی بہت سی احادیث میں پریشانی کا شکار نہ ہوں۔ واللہ الہادی الی سبیل الرشاد و انہ الموفق للصواب والسداد.

باب ماجاء فی الکفارة فی ذلک

☆ حدثنا علی بن حُجْرٍ حدثنا شَرِيْکٌ عن خُصَيْفٍ عن مِقْسَمٍ عن ابن عباس عن النبی ﷺ فی الرَّجُلِ یَقْعُ عَلٰی اَمْرَاتِهِ وَهِيَ حَائِضٌ، قَالَ: یَتَصَدَّقُ بِنِصْفِ دینارٍ.

☆ حدثنا الحسین بن حُرَیْثٍ حدثنا الفَضْلُ بن موسی عن ابی حَمْزَةَ السُّکْرِی عن عبد الکَرِیم عن مِقْسَمٍ عن ابن عباس عن النبی ﷺ قَالَ: اِذَا كَانَ دَمًا أَحْمَرَ فِدِینَارًا، وَإِنْ كَانَ دَمًا أَصْفَرَ فَبِیْنِصْفِ دِینَارٍ.

قال ابو عیسی: حدیثُ الْکُفَّارَةِ فی اثْنَانِ الْحَائِضِ قَدْ رَوَى عن ابن عباس مَوْقُوفًا وَمَرْفُوعًا. وَهُوَ قَوْلُ بَعْضِ اَهْلِ الْعِلْمِ. وَبِهِ یَقُولُ اَحْمَدُ، وَاسْحَقُ. وَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَکِ: یَسْتَغْفِرُ رَبَّهُ، وَلَا کُفَّارَةَ عَلَیْهِ.

وقَدْ رَوَى مِثْلَ قَوْلِ ابْنِ الْمُبَارَکِ عن بعضِ التَّابِعِیْنَ، مِنْهُمْ: سَعِیدُ بن جُبَیْرٍ، وَاِبْرَاهِیمُ.

باب ہے اثیان حائضہ کی صورت میں کفارہ کا بیان

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی سے ایام حیض میں جماع کرے فرمایا کہ آدھا دینار صدقہ کرے۔

حدیث نمبر ۲ حدثنا الحسین بن حرث عن ابن عباس

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا اگر سرخ رنگ کا خون ہو تو ایک دینار اور اگر زرد رنگ کا خون ہو تو آدھا دینار صدقہ کرے۔

قال ابو عیسی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ کفارے کی حدیث حضرت ابن عباسؓ سے موقوفہ اور مرفوعہ دونوں طرح سے مروی ہے اور یہی قول ہے بعض اہل علم کا اور امام احمد اور اسحق کا بھی ہے۔ اور ابن مبارکؒ فرماتے ہیں کہ استغفار کر لے تو کوئی کفارہ لازم نہیں

(باقیہ گذشتہ) علامہ سیوطی نے حاکم سے یہ روایت نقل کی ہے اور اس کو صحیح قرار دیا ہے اور بیہقی وغیرہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شرک خفی یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی موجودگی میں اس کو کھانے کے لئے نماز پڑھے اس طرح کی بہت سی روایات ہیں امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح البخاری میں باب کفر دون کفر کا عنوان قائم کیا ہے۔ حافظ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اس سے اس اثر کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو امام احمد نے کتاب الایمان میں عطاء ابن ابی رباح کے طریق (سند) سے اور سیوطی نے درمنثور میں حاکم سے اور بیہقی وغیرہ نے بھی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿وَمَنْ لَّمْ یَحْکَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِکَ هُمُ الْکَافِرُونَ﴾ الخ کی تفسیر کفر دون کفر سے نقل کی ہے۔

ہے۔ بعض تابعین جیسے سعید بن جبیر اور ابراہیمؒ سے بھی ابن مبارکؒ کے قول کی طرح مروی ہے۔

﴿تشریح﴾

نصف اور پورے دینار کے صدقہ کے فرق کی توجیہ

قوله: اذا كان دما احمر فدينار

اس فرق کی وجہ^(۱) یہ ہے کہ جب حائضہ بیوی کو سرخ خون آرہا ہے تو اس وقت میں اس شخص نے اس عورت کو زیادہ تکلیف پہنچائی ہے تو اس کا یہ جرم زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ اس لئے ایک دینار کے صدقہ کا حکم فرمایا اور اگر خون زرد رنگ کا ہے تو اس وقت پہلے کے مقابلہ میں ضرر کم ہے لہذا نصف دینار صدقہ کا حکم فرمایا۔ ہاں حائضہ بیوی سے دونوں صورتوں میں یہ فعل حرام ہے۔

صدقہ کے حکم کی حکمت:

اس صدقہ کرنے کی حکمت یہ ہے کہ انسان کی طبیعت میں بخل فطرتاً داخل ہے اور یہ بخل مال کو خرچ کرنے نہیں دیتا۔ لہذا اس گناہ کی صورت میں مال خرچ کرنے کے ذریعہ ایک طرح سے اس گناہ سے اپنے آپ کو روکنا ہے کیونکہ یہ شخص مال کو خرچ کر کے اپنے نفس پر ایک گراں کام لاگو کر رہا ہے نیز دوسری حکمت یہ ہے کہ صدقہ بموجب حدیث اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی آگ کو بجھا دیتا ہے اور ان گناہوں نے جن اعمالِ صالحہ میں کمی کر دی تھی صدقہ ان کا بدل بن جاتا ہے۔

کفارہ کے وجوب میں اختلاف ہے

یہاں ایک دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ کے نقل کردہ مذہبوں میں (امام احمد اور اسحاق وغیرہ کے نزدیک کفارہ^(۲))

(۱) قلت: حضرت منکوی رحمہ اللہ نے جو وجہ بیان کی ہے یہ بہت ہی عمدہ ہے اور یہ توجیہ بھی ہو سکتی ہے کہ سرخ اور زرد خون میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ سرخ خون تو حیض کی ابتداء میں ہوتا ہے اور زرد (پیلا) حیض کے آخر میں۔ شوہر حیض کے آخر حصہ میں بوجہ طویل زمانہ کے گزرنے کے فی الجملہ معذور شمار ہوگا بخلاف ابتداء حیض میں وہ بالکل معذور نہیں، ختم۔

نصف دینار یا ایک دینار کے کفارہ میں ائمہ کا اختلاف: جن علماء کے نزدیک ایک دینار یا نصف دینار کے کفارہ کا حکم ہے ان کا آپس میں اختلاف ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ بدینار نصف دینار میں حکم اختیاری ہے چاہے ایک دینار صدقہ کرے چاہے نصف دینار۔ ۲۔ جبکہ ابن رسلان نے امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہاں ”او“ تنویح کے لئے ہے یعنی ابتدائی حیض میں ایک دینار کے صدقہ کا حکم ہے اور حیض کے آخر میں یہ کام کرنے پر نصف دینار کے صدقہ کا حکم ہے، اٹھئی۔

(۲) اقوال مختلفہ: قلت: جو ائمہ کفارہ کے قائل ہیں ان کا مقصد کفارہ کو بخل الوجود ثابت کرنا ہے، چنانچہ حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ بذیل میں لکھتے ہیں کہ جو شخص حاملہ حیض میں اپنی بیوی سے ہمستری کرے تو اس پر کفارہ کے واجب ہونے کے متعلق علماء کے مختلف اقوال ہیں:

۱۔ امام شافعی کا راجح قول جو کہ قول جدید ہے، امام مالک، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص پر کفارہ واجب نہیں بلکہ توبہ واستغفار لازم ہے۔ ۲۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم جو کہ ضعیف ہے اور یہی قول حسن بصری، سعید بن جبیر، ابن عباس، اسحاق اور امام احمد کی دوسری روایت ہے کہ ایسے شخص پر کفارہ واجب ہے۔

وجوب کفارہ میں دوسرا اختلاف: پھر دوسرا اختلاف یہ ہے کہ جن ائمہ نے کفارہ کو واجب کہا ہے ان میں حسن بصری اور سعید بن جبیر کے نزدیک کفارہ غلام کو آزاد کرنا ہے، جبکہ باقی ائمہ کے نزدیک ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنا یہی کفارہ ہے ان کا استدلال حدیث باب سے ہے جو کہ ضعیف ہے صحیح مذہب میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ امام نووی نے اسی طرح نقل کیا ہے۔

واجب ہے جبکہ باقی علماء کے نزدیک اس شخص پر کفارہ واجب نہیں۔ (ترمذی کی عبارت کا یہی معنی صحیح ہے جیسا کہ حضرت شیخ کے حاشیہ میں کلام سے معلوم ہو رہا ہے اگرچہ حضرت گنگوہیؒ نے اس کے برعکس کو اختیار کیا ہے۔ محمد زکریا مدنی۔)

یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ امام احمد و اسحق کے نزدیک کفارہ دینا مستحب ہے اور باقی ائمہ کا قول لا کفارۃ علیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس نفل میں کفارہ دینا کافی نہیں جب تک کہ توبہ کا تحقق نہ ہو لہذا صرف کفارہ گناہ کو معاف نہ کرے گا اگرچہ فی الجملہ کفارہ ادا کرنے میں کچھ نہ کچھ فائدہ ہے۔

رانج معنی: (التطبیق بین الاقوال المختلفة)

رانج مطلب یہ ہے کہ دونوں جماعتوں کا مقصد ایک ہی ہے وہ یہ کہ جن علماء نے کفارہ کا حکم دیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس شخص کو کفارہ دینا مستحب ہے اور جن علماء نے کفارہ کی نفی کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کفارہ دینا واجب نہیں یا صرف کفارہ دینا بغیر توبہ کے کافی نہیں۔

اس طرح مصنف نے ان دونوں جماعتوں کے مذہب مختلف الفاظ کے ساتھ ذکر کئے جن الفاظ کے ساتھ ان کا مذہب مصنف تک پہنچا بعینہ وہی الفاظ حضرت مصنف نے ذکر فرما دیئے لیکن دونوں جماعتوں کا مقصد ایک ہی ہے بہر حال کفارہ کے مستحب ہونے کا انکار (۱) نہیں کیا جاسکتا۔

باب ما جاء في غسل دم الحيض من الثوب

☆ حدثنا ابنُ أبي عمَرَ حَدَّثَنَا سَفِيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنْ أَسْمَاءِ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ: أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الثَّوْبِ يُصَيِّبُهُ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَتَّى تُمْ أَقْرُصِيهِ بِالْمَاءِ، ثُمَّ رُشِّيهِ، وَصَلِّي فِيهِ. قَالَ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. وَأَمَّ قَيْسُ بْنُ مِخْصَنٍ. قَالَ أَبُو عِيسَى: حَدِيثُ أَسْمَاءَ فِي غَسْلِ الدَّمِ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَقَدْ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي الدَّمِ يَكُونُ عَلَى الثَّوْبِ فَيُصَلَّى فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ: قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ التَّابِعِينَ: إِذَا كَانَ الدَّمُ مَقْدَارَ الدَّرْهِمِ فَلَمْ يَغْسِلَهُ وَصَلَّى فِيهِ أَعَادَ الصَّلَاةَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِذَا كَانَ الدَّمُ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ أَعَادَ الصَّلَاةَ. وَهُوَ قَوْلُ سَفِيَانَ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ. وَلَمْ يُوجِبْ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ التَّابِعِينَ وَغَيْرِهِمْ عَلَيْهِ الْإِعَادَةَ وَإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ. وَبِهِ يَقُولُ أَحْمَدُ وَاسْحَقُ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يَجِبُ عَلَيْهِ الْغَسْلُ وَإِنْ كَانَ أَقَلُّ مِنْ قَدْرِ الدَّرْهِمِ. وَشَدَّدَ فِي ذَلِكَ.

(۱) درختی میں ہے کہ ایسے شخص کو ایک دینار یا آدھا دینار صدقہ کرنا مستحب ہے اور اس کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے کیا اس عورت پر بھی صدقہ واجب ہے (جس سے حالت حیض میں یہ حرام قائل کیا گیا) تو رانج قول کے مطابق اس پر صدقہ واجب نہیں۔

باب ہے کپڑے سے حیض کا خون دھونے کے بیان میں

حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ہاتھ سے ملو (رگڑو) پھر ناخن سے کھرچو پھر اس کو پانی سے دھولو اور اس میں نماز پڑھو۔

وفی الباب: باب میں ابو ہریرہؓ اور ام قیس بنت مھسنؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو یوسف: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت اسماءؓ نے خون کو دھونے کی حدیث نقل کی ہے وہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ خون کپڑے پر لگا ہوا ہو اور ایک آدمی نے خون دھونے سے پہلے نماز پڑھ لی تو تابعین میں سے بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ خون اگر درہم کے بقدر لگا ہوا ہو، اور اس نے دھویا نہیں اور اس میں نماز پڑھ لی تو نماز کا اعادہ کرے۔

۲۔ اور بعض تابعین فرماتے ہیں کہ اگر خون ایک درہم سے زیادہ ہو تو نماز کا اعادہ کرے۔ یہ سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ کا مذہب ہے۔

۳۔ اور تابعین میں سے بعض اہل علم کا مذہب ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں ہے اگرچہ ایک درہم سے بھی زیادہ خون لگا ہوا ہو اور یہ امام احمدؒ اور اسلمیؒ کا مذہب ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خون دھونا ضروری ہے اگرچہ ایک درہم سے بھی کم ہو اور (امام شافعیؒ نے) اس میں سب سے زیادہ سختی کی ہے۔

﴿تشریح﴾

اس باب سے ایک شبہ کا ازالہ کیا گیا ہے:

گذشتہ ابواب سے یہ مسئلہ معلوم ہوا تھا کہ منی کو کھرچنا کافی ہے اور منی کے مسئلہ میں شریعت نے آسانی پیدا کی ہے کہ اگر پوری طرح زائل نہ کی جائے تھوڑی بہت موجود ہو تو اس طرح بھی نماز ادا ہو جائے گی۔ اس سے یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ شاید حیض کے خون میں بھی یہ آسانی ہو۔ کیونکہ عورتیں اس میں کثرت سے مبتلا ہیں تو ایک مستغنیہ نے حیض کے خون کے متعلق استفسار کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس شبہ کو ختم فرمایا اور حیض کے خون کو مبالغہ کے ساتھ دھونے کا حکم ارشاد فرمایا چنانچہ فرمایا (حتیہ) یعنی اگر خون خشک ہے تو اس کو کھرچ لو (ثم افرصیہ بالماء) یعنی اس پر پانی بہانے کے بعد اس کو مبالغہ کے ساتھ رگڑو (ثم رشیہ) یعنی اس پر دوبارہ پانی ڈالو تاکہ کپڑے سے نجاست بالکل نکل جائے۔

اشکال:

جس طرح مرد منی^(۱) میں کثرت سے مبتلا ہے اسی طرح عورتیں بھی حیض کی پریشانی میں مبتلا ہیں تو دونوں کے اندر یکساں حکم ہونا چاہئے اس فرق کی کیا وجہ ہے کہ باب المنی کے اندر تو آسان حکم دیا گیا جبکہ حیض کا خون دھونے میں مبالغہ کا حکم دیا گیا۔

(۱) یعنی مردوں کے اندر عموماً خروج منی والی صفت پائی جاتی ہے اور عورتوں میں منی کا نکلتا بالکل شاذ و نادر ہے یہاں تک کہ ابراہیم خفنی وغیرہ نے عورت کی منی کا انکار کیا ہے اسی طرح فلاسفی ایک جماعت نے بھی اس کا انکار کیا ہے، لیکن جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ مرد و عورت دونوں میں منی موجود ہے۔ اور جز میں اسی طرح ہے۔

جواب نمبر ۱:

عورتوں کے مزاج میں ایسے امور کے اندر لا پرواہی پائی جاتی ہے اگر شرعی طور پر ان کو آسان حکم دیا جاتا تو عورتیں بہت زیادہ ایسی لا پرواہی اختیار کرتیں جو کہ عقلاً و شرعاً ممنوع ہے لہذا اس میں آسان حکم نہیں دیا گیا۔

جواب نمبر ۲:

اگرچہ منی اور حیض کا خون دونوں ناپاک ہیں اور نماز پڑھنے سے مانع ہیں لیکن حیض کا خون ناپاکی کے اندر بڑھا ہوا ہے جبکہ منی کے اندر ناپاکی کم ہے اسی وجہ سے حیض کا خون عورت پر نماز کے واجب ہونے سے مانع ہے جبکہ خروج منی مرد پر نماز کے واجب ہونے سے مانع نہیں۔ (حائضہ عورت پر نماز فرض نہیں ہوتی لیکن جنبی مرد پر دخول وقت سے نماز فرض ہو جاتی ہے۔ لہذا اہمیت۔ محمد زکریا دینی)

حدیث مبارکہ کی ایک دوسری تشریح:

حدیث شریف کی یہ تشریح بھی ہو سکتی ہے بظاہر سائل کو یہ وہم پیدا ہوا کہ حیض اور استحاضہ کے خون کے حکم میں فرق ہونا چاہئے کیونکہ استحاضہ کے خون کی صورت میں نماز، روزہ، بیوی کے پاس جانا وغیرہ احکام جائز ہیں جبکہ حیض کے خون کی موجودگی میں یہ جائز نہیں تو شاید حیض کے خون کی گندگی استحاضہ کے خون کی نجاست سے بڑھی ہوئی ہے تو اس سوال کرنے والی عورت نے یہ سمجھا کہ حیض کا خون شاید پانی سے دھونے کے بعد بھی پاک نہ ہو بلکہ اس جگہ کو کھر چنا اور کاٹنا ضروری ہوگا تاکہ یہ گندگی بالکل ختم ہو جائے تو نبی کریم ﷺ نے اس سائل کو کہہ دیا کہ حیض کا خون لگ جانے کی صورت میں کپڑے کو کاٹنا ضروری نہیں بلکہ دھونے سے کپڑا پاک ہو جائے گا البتہ سوال کرنے والی کے خیال کی رعایت کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مبالغہ کے ساتھ دھونے کا حکم دیا تاکہ وہ یہ نہ سمجھے کہ خون ناپاک ہی نہیں ہوتا، بہر حال اس شرح کے مطابق اصل جواب تو ”صلی فیہ“ ہے اور باقی کلام اس کے لئے تمہید ہے۔

ولم یوجب بعض اہل العلم علیہ الاعادة

اس قول کا مطلب ^(۱) یہ ہے یہ علماء (جو کہ امام احمد کے پیروکار ہیں) ان کے نزدیک خون ناپاک ہے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”رفع عن امتی الخطأ والنسیان“ اس لئے حنا بلہ نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ اگر مسئلہ کی ناواقفیت کی وجہ

(۱) امام ترمذی کے نقل مذہب فقہاء کی وضاحت اس طرح ہے کہ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں چار مذہب ذکر کئے ہیں: ۱۔ بعض تابعین کا مذہب یہ ہے کہ اگر کپڑے پر ایک درہم کے بقدر خون لگا ہوا ہو اور یہ شخص اس کو نہ دھوئے اور نماز پڑھ لے تو یہ نماز واجب الاعادہ ہے، ابن قدامہ نے بعض تابعین سے اس قول کو اس طرح نقل کیا ہے کہ قتادہ فرماتے ہیں کہ ایک درہم کی مقدار خون بہت زیادہ شمار ہوگا اور یہی مذہب ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، حماد بن ابی سلیمان اور امام اوزاعی کا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک درہم کے بقدر اگر خون لگا ہو تو نماز لوٹانی جائیگی، ابھی ۲۔ سفیان ثوری اور ابن مبارک کا مذہب یہ ہے کہ ایک درہم سے زیادہ خون اگر جسم یا کپڑے پر لگا ہوا ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔ اس کی مزید تفصیل عنقریب آ رہی ہے۔ ۳۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر خون ایک درہم سے زیادہ بھی لگا ہوا ہو تو بھی اس پر اعادہ واجب نہیں۔ لیکن امام ترمذی کا کلام یہ ظاہر کر رہا ہے کہ امام احمد کے نزدیک مطلقاً نماز فاسد ہوتی ہی نہیں اسی وجہ سے حضرت گنگوہیؒ نے اس کلام کی توجیہ کی ہے کہ امام احمد کے نزدیک اس وقت نماز فاسد نہیں ہوتی جب کہ کپڑے یا جسم پر لگی ہوئی نجاست اس نماز کے ذہن سے نکل جائے اور وہ اسے بھول جائے۔ صحیح بات یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک (بقیہ اگلے صفحے پر)

سے یا بھول سے اس نے اس حال میں نماز پڑھ لی کہ تھوڑا یا زیادہ خون کپڑے یا بدن پر لگا تھا اس پر نماز کا اعادہ نہیں تو اس طرح حنا بلہ اور شافعیہ کے مذہب میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ امام شافعیؒ نے اس خون کے دھونے میں تشدید اور سختی کا حکم (۱) فرمایا بہر حال مصنف نے امام احمدؒ و اسحاقؒ کی طرف جو عدم اعادہ کی نسبت کی ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ حنا بلہ اور شافعیہ کے مذہب میں کچھ فرق ہے بلکہ ان سب کا مذہب ایک ہی ہے امام ترمذیؒ نے ان حضرات کی طرف وہی الفاظ منسوب کئے ہیں جو ان سے امام ترمذیؒ تک پہنچے تھے۔

یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام احمدؒ و اسحاقؒ کے مذہب میں نجاست حقیقہ سے پاکی حاصل کرنا نماز کے جائز ہونے کی شرائط میں سے نہیں ہے کہ اس پاکی کے حاصل کئے بغیر فرض ہی اداء نہ ہو جیسا کہ ابتداء کتاب میں امام مالکؒ کا مذہب گزرا ہے کہ ان کے نزدیک تو فریضہ کو اداء کرنے کے لئے وضوء (۲) بھی شرط نہیں اگرچہ نماز کے مقبول ہونے کے لئے وضوء شرط ہے، اس صورت میں ہم نے حنا بلہ کی جو روایت ذکر کی (امام احمدؒ و اسحاقؒ کی اس روایت کے مطابق کہ نجاست حقیقہ سے پاکی حاصل کرنا نماز کے جائز ہونے کی

(ماہیہ گذشتہ) اس مسئلہ میں تفصیل ہے چنانچہ مفتی میں ہے کہ اگر کسی نے اس حال میں نماز پڑھی کہ اس کے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو وہ نماز کو لوٹا بیگا چاہے نجاست تھوڑی کیوں نہ ہو لایہ کہ خون یا پیپ تھوڑی بہت کپڑے پر لگی ہو جس کو نمازی زیادہ نہ بھستا ہو تب نماز واجب الاعادہ نہیں اور اکثر اہل علم تھوڑے خون اور پیپ کو معاف قرار دیتے ہیں، یہ مذہب ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ، جابرؓ، ابن ابی ادنیؓ وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔
حسن رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خون تھوڑا ہو یا زیادہ ہر حال میں نماز پڑھنے سے مانع ہے، یہی مذہب سلیمانؒ اسی سے مروی ہے دلیل یہ ہے کہ یہ خون ناپاکی میں پیشاب کے مشابہ ہے لہذا پیشاب کی طرح اس کا قلیل و کثیر معاف نہیں۔

حنفی کی دلیل: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سنن ابی داؤد (یہ حدیث اس طرح ہے کہ عن عائشہ قد یكون لإحلانا اللرع فیہ تحیض وفیہ تصبیہ الجنابة ثم تری فیہ قطرة من دم فتصعقه بریقہا) ابو داؤد باب المرأة تغسل ثوبها الذی تلبسہ فی حیضہا۔ ص ۲۱۵، ہذل المسجود ناشر معہد الخلیل کتاب الصلاة۔ مترجم محمد زکریا۔ (میں مروی ہے کہ) عہد نبویؐ میں) ہم میں سے ایک عورت کے پاس کرتا ہوتا تھا اسی کرتے میں وہ عورت حائضہ ہو جاتی اور اسی کرتے میں اس عورت کو جنابت لاحق ہو جاتی اور ان کپڑوں میں وہ خون (حیض کا خون) کا قطرہ لگا ہوا دیکھتی تو وہ اپنے تموک سے اس ناپاکی (خون کے قطرہ) کو مل لیتی تھی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ تھوڑا سا خون معاف ہے کیونکہ تموک سے نجاست ختم نہیں ہوگی بلکہ اس طرح کرنے سے اس عورت کا خون ناپاک ہو جائے گا حالانکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا عموماً اس طرح کرتی تھیں اور یہ فعل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مخفی نہیں تھا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے پر ہی اس طرح کرتی ہوگی نیز ہم نے جن صحابہ کا نام لیا ہے ان تمام صحابہ کا یہی مذہب ہے اور اس زمانہ میں کوئی مخالف نہ تھا تو اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا۔

امام احمدؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ قلیل اس کو کہیں گے جو معتلی بہ کے خیال میں بہت زیادہ نہ ہو۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ ان سے کثیر کی حد کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کثیر وہ مقدار ہے جو لہائی اور چوڑائی میں ایک بالشت کو پہنچی ہوئی ہو۔ تیسری روایت میں انہوں نے معتلی کی مقدار خون کو زیادہ اور کثیر بتلایا ہے۔ بہر حال امام احمدؒ کا معتد مذہب یہ ہے کہ کثیر مقدار وہ ہے جس کو ہر انسان کثیر اور فاحش سمجھنے لگے، اچھی۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ مصنف کے کلام سے جو بات سمجھ میں آرہی ہے کہ حنا بلہ کے نزدیک ایک درہم سے زیادہ بھی خون لگا ہو تو بھی نماز فاسد نہیں ہوتی یہ حکم حنا بلہ کے نزدیک اس وقت ہے جبکہ خون کثیر، فاحش نہ ہو۔ ۳۔ چوتھا مذہب امام شافعیؒ کا ہے جو معترب آ رہا ہے۔

(۱) یہ چوتھا مذہب ہے امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کے مذہب میں جو سختی نقل کی ہے یہ ان کا ایک قول ہے اور جو میں لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کے قول جدید میں خون بالکل بھی معاف نہیں ہے۔ اور قول قدیم کے مطابق معتلی سے کم مقدار خون معاف ہے، اچھی

قلت: یہی قول قدیم شوافع کے اصحاب الفروع نے اختیار کیا ہے چنانچہ ان کی فروع میں کی کتابوں میں تصریح ہے کہ تھوڑا خون معاف ہے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کا اہل کردہ مذہب امام شافعیؒ کا مرجع قول ہے۔

(۲) مجھے نہیں معلوم کہ کسی امام کے نزدیک وضوء نماز کی شرائط میں سے نہ ہو اور انہوں نے وضوء نہ ہونے کی حالت میں نماز کو صحیح قرار دیا ہو، البتہ مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے جیسا کہ کتاب کے شروع میں گزرا کہ ان کے نزدیک نجاست حقیقہ سے پاک ہونا نماز کی صحت کی شرائط میں سے نہیں۔

شرائط میں سے نہیں ہے) لہذا ان کے مذہب کی بنیاد گزشتہ روایت (کہ ناواقفیت اور بھولے سے نماز پڑھنے کی صورت میں اس پر اعادہ لازم نہیں) پر رکھنے کی ضرورت نہیں رہی حنابلہ اور شافعیہ کے مذہبوں کے درمیان فرق واضح ہو جائے گا اور مصنف کے نقل کردہ مذاہب کو ان کے ظاہر پر رکھا جائے گا ہو سکتا ہے (یوں کہہ سکتے ہیں) کہ امام احمد و اسحاقؒ نے نجاست حقیقہ سے طہارت کو ان شرائط میں شمار کیا تھا جو لازمی اور ضروری نہیں بلکہ یہ شرائط ساقط بھی ہو سکتی ہیں جیسا کہ استقبال قبلہ (عند الضرورة یہ شق ساقط ہو جاتی ہے) اور مسبوق کے حق میں قیام (اس وقت ساقط ہو جاتا ہے جبکہ امام رکوع میں جا چکا ہو) تو یہاں بھی نجاست حقیقہ سے پاکی حنابلہ کے نزدیک شرط ہے لیکن یہ شرط ساقط بھی ہو سکتی ہے۔

مصنف نے باقی تین ائمہ کے مذاہب جو نقل کیے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ائمہ (ابوحنیفہ، (۱) شافعی، و مالک رحمہم اللہ) کے مذہبوں میں اختلاف ہے حالانکہ ان ائمہ کے مذاہب میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ جس طرح حنفیہ کے نزدیک کپڑے پر ایک درہم ناپاکی لگی ہو اور کوئی شخص اس حال میں نماز پڑھ لے تو اس صورت میں نماز واجب الاعادہ ہے تو باقی دو ائمہ کے نزدیک بھی نماز واجب الاعادہ ہے البتہ حنابلہ کا مذہب یہ جو نقل کیا ہے کہ ایک درہم سے زیادہ گندگی ہو (خون ہو) اور اس صورت میں نماز پڑھ لے تو نماز واجب الاعادہ نہیں یہ مذہب جمہور ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے خلاف ہے۔

باب ماجاء فی کم تمکث النفساء

☆ حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ حَدَّثَنَا شُجَاعُ بْنُ الْوَلِيدِ أَبُو بَدْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ أَبِي سَهْلٍ عَنْ مُسَّةَ الْأَزْدِيَّةِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: كَانَتْ النَّفْسَاءُ تَجْلِسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، فَكُنَّا نَطْلُبُ وَجُوهَنَا بِاللُّوزِ مِنْ الْكَافِ.

قال ابو عيسى: هذا حديث غريب لانعرفه الا من حديث ابي سهل عن مُسَّةَ الْأَزْدِيَّةِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ. واسم ابي سهل كثير بن زياد. قال محمد بن اسمعيل علي بن عبد الاعلى ثقة، وابو سهل ثقة. ولم يعرف محمد هذا الحديث الا من حديث ابي سهل.

(۱) حنفیہ کے مذہب کی وضاحت اس طرح ہے جیسا کہ در مختار میں ہے کہ شارع علیہ السلام نے ایک درہم کی مقدار کو معاف کر دیا ہے اگرچہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے اس کو دھونا ضروری ہے لیکن اس کے ساتھ نماز ہو جائے گی۔ دوسری صورت ایک درہم سے کم نجاست مکروہ تنزیہی ہے اس کا دھونا سنت ہے۔ تیسری صورت ایک درہم سے زیادہ ناپاکی موجود ہو تو نماز باطل ہوگی اور اس کا دھونا فرض ہے۔

مالکیہ کا مذہب بھی اس کے قریب ہے چنانچہ شرح کبیر میں ہے کہ ایک درہم سے کم ناپاکی بالائتفاق معاف ہے اور ایک درہم سے زیادہ بالاتفاق معاف نہیں اور اگر ایک درہم کے بقدر لگی ہو تو مالکیہ کے دو قول ہیں: ۱۔ اتنی مقدار معاف ہے۔ ۲۔ ایک درہم بقدر بھی معاف نہیں۔

مالکیہ کے مذہب کی کتاب ”درر“ میں اصح قول کی تعیین میں اختلاف نقل کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ کا اجماع ہے کہ نجاست اگر تھوڑی بہت لگی ہو تو معاف ہے۔ قلیل کی تعیین میں اختلاف ہے۔

امام ترمذی نے جو ائمہ کے مختلف مذاہب ذکر کئے ہیں یہ ان کی روایت مروجہ کے پیش نظر ہے (کہ امام ترمذی کو مروجہ روایات پہنچی تھیں) اسی وجہ سے حضرت مکتوبیؒ نے یہ کوشش فرمائی کہ تمام ائمہ کے اقوال کسی طرح متفق ہو جائیں۔ مختار۔

وقد اجمع اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین ومن بعدهم علی ان النفساء تدع الصلاة اربعین يوماً، الا ان ترى الطهر قبل ذلك، فإنها تغتسل وتُصلی. فاذا رأت الدم بعد الاربعین: فان اكثر اهل العلم قالوا: لا تدع الصلاة بعد الاربعین، وهو قول اكثر الفقهاء.

وبه يقول سفیان الثوری وابن المبارک، والشافعی، واحمد واسحق. ویروی عن الحسن البصری انه قال: إنها تدع الصلاة خمسين يوماً اذا لم تر الطهر ویروی عن عطاء بن ابی رباح والشیعی: ستین يوماً.

باب ہے کہ نفاس والی عورت کتنے دن نفاس کے گزارے گی؟

ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ نفاس والی عورت عہد نبویؐ میں چالیس دن بیٹھتی تھی اور ہم اپنے چہروں پر درس (جیسے ہمارے یہاں اٹن ملا جاتا ہے جو ایک خوشبودار مصالحہ ہے، جسم پر ملا جاتا ہے جسم کو صاف اور نرم رکھنے کے لیے) ملتے تھے (درس جڑی بوٹی ہوتی ہے جو یمن سے لائی جاتی ہے) بوجہ جھائیوں کے۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہم اس حدیث کو ابوسہیل عن مسۃ الازدیہ عن ام سلمہؓ کی سند ہی سے پہچانتے ہیں اور ابوسہیل کا نام کثیر بن زیاد ہے۔

امام بخاریؒ نے فرمایا کہ علی بن عبدالاعلیٰ ثقہ ہے اور ابوسہیل ثقہ ہے اور امام بخاریؒ اس حدیث کو ابوسہیل ہی کی سند سے پہچانتے ہیں۔

حضور کے صحابہ، تابعین اور ان کے بعد کے تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ نفاس والی عورت چالیس دن نماز کو چھوڑے گی۔ لیکن اگر وہ اس سے پہلے پاکی دیکھ لے تو وہ غسل کرے گی اور نماز پڑھے گی۔ اور اگر چالیس دن کے بعد خون کو دیکھا تو اکثر اہل علم کہتے ہیں کہ نماز کو چالیس دن کے بعد نہیں چھوڑے گی اور یہ اکثر فقہاء کا مذہب ہے۔ جس کو سفیان ثوریؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ نے بھی اختیار کیا ہے اور حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا نماز کو پچاس دن تک چھوڑے گی اگر وہ پاک نہ ہو اور عطاء بن ابی رباحؒ اور شعبیؒ نے فرمایا کہ ساٹھ دن تک نماز کو چھوڑے گی۔

﴿تشریح﴾

كانت النفساء تجلس اربعین (۱) يوماً

(۱) نفاس کی مدت کے بارے میں ائمہ کے مذاہب:

نفاس کے مسئلہ میں ائمہ کے مذاہب اس طرح ہیں جیسا کہ اوپر میں ہے کہ اس پر اتفاق ہے کہ نفاس کی اقل مقدار ستین نہیں ہے۔

اس کی اکثریت امام احمد، ابوحنیفہ اور جمہور محکم اللہ کے نزدیک چالیس دن ہے۔ اور امام مالک اور شافعی کے نزدیک ساٹھ دن ہے، اسحاق۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ سے جو مذہب نقل کیا ہے وہ شافعیہ کے نزدیک مرجوح ہے چنانچہ ”شرح الاقناع“ میں لکھا ہے کہ نفاس کی اکثریت ۶۰ دن ہے اور عموماً ۴۰ دن نفاس کا خون آتا ہے۔ لہذا ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں (بقیہ اگلے صفحے پر)

مطلب یہ ہے کہ اگر عورت کو ولادت کے بعد ۴۰ دن تک یا اس کے بعد تک خون آتا ہے تو ۴۰ دن تک یہ خون نفاس شمار ہوتا تھا اور اگر ۴۰ دن سے پہلے ہی رک جائے تو جس دن رکا ہے اتنے دن تک یہ نفاس کا خون شمار ہوگا اس کے بعد عورت پاک شمار ہوگی۔

باب ماجاء الرجل يطوف على نسائه^(۱) بغسل واحد

☆ حَدَّثَنَا بُنْدَارٌ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ حَدَّثَنَا سَفْيَانُ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ :
ان النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ فِي غُسْلٍ وَاحِدٍ .

قال: وفي الباب عن أبي رافع. قال أبو عيسى: حديث أنس حديث حسن صحيح وهو قول غير واحد من أهل العلم، منهم الحسن البصري: أن لابس أن يعود قبل أن يتوضأ. وقد روى محمد بن يوسف هذا عن سفيان فقال: عن أبي عروة عن أبي الخطاب عن أنس. وأبو عروة هو: معمر بن راشد. وأبو الخطاب: قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ.

باب ہے کہ مرد اپنی تمام ازواج سے جماع کرے ایک ہی غسل میں
حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ اپنی تمام ازواج سے جماع فرماتے تھے، ایک ہی غسل میں۔

وفی الباب: باب میں البورافع سے روایت ہے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت انسؓ کی حدیث صحیح ہے اور یہ بے شمار اہل علم کا مذہب ہے جن میں حسن بصری بھی شامل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں اگر دوبارہ جماع کرنے کا ارادہ ہو اور وضو نہ کرے تو کوئی حرج نہیں۔ محمد بن یوسف نے سفیان سے یہ نقل کیا تو فرمایا عن ابی عروہ عن ابی الخطاب عن انس۔ اور ابو عروہ کا نام معمر بن راشد ہے اور ابو الخطاب قتادہ بن دعامۃ ہیں۔

(ما بقیہ گذشتہ صفحہ) جو آیا ہے کہ ”نفساء چالیس دن بیٹھا کرتی تھیں“ اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ چالیس دن سے زیادہ نفاس نہیں ہو سکتا ہے یا پھر یہ حدیث اکثر احوال پر محمول ہے، اچھی۔ لیکن دلائل کشیدہ اپنی جگہ پر موجود ہیں جو کہ اس کا فیصلہ کر رہے ہیں کہ اکثر (مدت نفاس) چالیس دن ہیں۔
(۱) حدیث باب پر مشہور اشکال: یہاں حدیث باب پر مشہور اشکال یہ ہے کہ متعدد ازواج ہونے کی صورت میں ہر ایک، بیوی کے لئے طہیروہ باری مقرر کرنا شوہر پر ضروری ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی مخالفت کس طرح فرمائی؟

اس کی متعدد دو چیزات ہیں: ۱۔ آپ پر باری مقرر کرنا واجب نہ تھا۔ ۲۔ تمام ازواج کی رضائے آپ نے اس طرح فرمایا۔ ۳۔ ایک دفعہ نو (۹) ازواج کی باریاں ختم ہونے کے بعد دوسرا دور شروع ہونے سے پہلے یہ واقعہ پیش آیا۔ ۴۔ حجۃ الوداع کے موقع پر احرام کی نیت کرنے سے قبل یہ فعل فرمایا۔ ۵۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نکاح کی ایسی بہت سی اشیاء کے ساتھ خاص فرمایا تھا جو کہ کسی اور کو عطا نہیں کی گئیں، مثلاً: نو (۹) بیویوں سے شادی کرنا۔ اسی طرح آپ کو ایسی گھڑی عطا فرمائی تھی اس میں کسی بھی بیوی کا حق خاص نہ تھا تو اس میں تمام ازواج کے پاس تشریف لے جاتے تھے اور سب سے یا بعض سے صحبت فرماتے پھر باری والی بیوی کے پاس تشریف لے جاتے، مسلم میں ہے کہ ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ خاص ساعت عصر کے بعد کی تھی اگر عصر کے بعد کسی کام کی وجہ سے ازواج کے پاس نہ جاسکتے تو مغرب کے بعد یا کسی دوسرے وقت تشریف لے جاتے، اسی وجہ سے حدیث میں کہا گیا ہے کہ وہ گھڑی دن یا رات کا ایک خاص وقت تھا۔

باب ماجاء اذا اراد ان يعوذ تَوْضًا

☆ حدثنا هناد ناخفص بن غياث عن عاصم الاخول عن ابي المتوكل عن ابي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: اذا اتى احدكم أهله ثم اراد ان يعوذ فليتوضأ بينهما وضوء اقال: وفي الباب عن عمر. قال ابو عيسى: حديث ابي سعيد حديث حسن صحيح. وهو قول عمر بن الخطاب. وقال به غير واحد من اهل العلم، قالوا: اذا جامع الرجل امراته ثم اراد ان يعوذ فليتوضأ قبل ان يعوذ. واهو المتوكل اسمه علي بن داود. واهو سعيد الخدري اسمه سعد بن مالك بن سنان.

باب ہے کہ جب آدمی دوبارہ اپنی بیوی سے جماع کا ارادہ کرے تو اس کو وضو کر لینا چاہیے حضرت ابوسعید خدریؓ حضور ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص اپنی بیوی سے جماع کرے پھر اس کا دوبارہ اپنی بیوی سے جماع کرنے کا ارادہ ہو تو اس کو ان کے درمیان وضو کر لینا چاہیے۔
وفی الباب: باب میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے۔
قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ابوسعیدؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ یہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا قول ہے اور بے شمار اہل علم نے اسی کو اختیار کیا کہ جب مرد اپنی بیوی سے جماع کرے پھر اس کا ارادہ ہو کہ دوبارہ اپنی بیوی سے جماع کرے گا تو اس کو دوبارہ جماع کرنے سے پہلے وضو کر لینا چاہیے۔ ابوالمتوکل کا نام علی بن داؤد ہے اور ابوسعید خدری کا نام سعد بن مالک بن سنان ہے۔

﴿تشریح﴾

عودنی الجماع کی دو صورتیں:

اس کی دو صورتیں ہیں: ۱۔ ان کے درمیان وضو کر لیا ہوگا۔ ۲۔ بغیر وضو کے دوسری بیوی کے پاس گئے ہوئے۔
مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے حسن بصری کے قول سے بغیر وضو کے اعادۃ جماع کی صورت صراحتاً ذکر کر دی تاکہ یہ غلطی صورت بھی واضح ہو جائے البتہ حدیث باب دونوں صورتوں کو شامل ہے، مصنف علیہ الرحمۃ کے ابواب کا کمال یہ ہے کہ یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں:
۱۔ پہلا باب ”باب الرجل يطوف على نسائه بغسل واحد الخ“ اس کا مقصد بغیر وضو کے اعادۃ جماع کو ثابت کرنا ہے۔
۲۔ دوسرا باب ”باب ما جاء اذا اراد ان يعوذ“ (۱) ”توضًا“ اس کا مقصد وضو کر کے دوبارہ جماع کو ثابت کرنا ہے یہ ”بغسل واحد“ کے عموم کی تفسیر ہے اس کی نظیر پہلے گزر چکی ہے کہ جنسی وضو کئے بغیر بھی سو سکتا ہے اور وضو کر کے بھی سو سکتا ہے اس کے لئے بھی مصنف نے دو باب قائم کئے تھے۔

(۱) مذہب جمہور اور ظاہریہ کا قول: جمہور کے نزدیک دو جماعتوں کے درمیان وضو کرنا مستحب ہے اور ظاہریہ اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک وضو کرنا ضروری ہے ”سکافی فی المعنی“

باب ماجاء اذا اُقيمت الصلاة وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الْخَلَاءَ

فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ

☆ حَدَّثَنَا هِنَادٌ حَدَّثَنَا أَبُو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الأرقم قال: أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَأَخَذَ بِيَدِ رَجُلٍ فَقَدَّمَهُ، وَكَانَ إِمَامَ الْقَوْمِ وَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمْ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ.

قال: وفي الباب عن عائشة، وأبي هريرة، وثوبان، وأبي أمامة. قال أبو عيسى: حديث عبد الله بن الأرقم حديث حسن صحيح.

وهكذا رَوَى مالك بن انس ويحيى بن سعيد القطان وغير واحد من الحفاظ عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الأرقم. وروى وهيب وغيره عن هشام بن عروة عن أبيه عن رجل عن عبد الله بن الأرقم.

وهو قول غير واحد من اصحاب النبي ﷺ والتابعين. وبه يقول أحمد واسحق، قالوا: لا يقوم الى الصلاة وهو يجد شيئاً من الغائط والبول. قالوا: ان دخل في الصلاة فوجد شيئاً من ذلك فلا ينصرف ما لم يشغله.

وقال بعض اهل العلم: لا بأس ان يصلّي وبه غائط او بول، ما لم يشغله ذلك عن الصلاة
باب ہے کہ نماز کی اقامت ہو جائے اور کسی آدمی کو تم میں بیت الخلاء کا تقاضہ ہو تو اس کو بیت الخلاء کے تقاضہ سے پہلے کرنی چاہیے
عبداللہ بن الارقم کے متعلق مروی ہے کہ عروہ بن زبیر نے کہا کہ نماز کی اقامت کہی جا چکی تھی تو عبداللہ بن الارقم صحابی نے ایک دوسرے ساتھی کا ہاتھ پکڑا اور اس کو آگے بڑھا دیا۔ حالانکہ عبداللہ بن الارقم خود قوم کے امام تھے۔ فرمانے لگے کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ جب نماز کی اقامت ہو جائے اور تم میں سے کسی کو بیت الخلاء جانے کا تقاضہ ہو تو پہلے بیت الخلاء جائے۔

وفی الباب: باب میں حضرت عائشہؓ، ابو ہریرہؓ، ثوبانؓ اور ابو امامہؓ سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی نے فرمایا کہ عبداللہ بن الارقم کی حدیث حسن صحیح ہے۔ مالک بن انس، یحییٰ بن سعید قطان اور بے شمار حفاظ حدیث نے هشام بن عروہ عن ابیہ عن عبداللہ بن الارقم سے حدیث کو نقل کیا ہے (یعنی عروہ اور عبداللہ بن الارقم میں کوئی واسطہ نہیں ہے) (اس کے برعکس) وہیب اور متعدد شاگردوں نے هشام بن عروہ عن ابیہ کے بعد عبداللہ بن الارقم سے پہلے ایک

رجل کا واسطہ ذکر کیا ہے۔

قال ابو یوسف: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ کے صحابہ اور تابعین میں سے بے شمار اہل علم کا یہی مذہب ہے اور امام احمد اور اسحق نے بھی اسی کو اختیار فرمایا۔ وہ فرماتے ہیں کہ آدمی نماز کے لیے کھڑا نہ ہو اس حال میں کہ اس کو پیشاب یا پاخانہ کا تقاضہ ہو اور (امام احمد واسحق) فرماتے ہیں اگر آدمی نے نماز شروع کر دی اور اس کے بعد اس کو تقاضہ محسوس ہوا تو اس وقت نماز سے نہ پھرے جب تک کہ یہ تقاضہ اس کو نماز سے نہ پھیر دے۔ بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ اگر اس کو پیشاب یا پاخانہ کا تقاضہ ہو تو وہ نماز پڑھتا رہے جب تک کہ وہ تقاضہ اس کو نماز سے نہ پھیر دے (یعنی تقاضہ شدید ہو جائے)

حدیث باب کا مفہوم یہ ہے کہ اگر بیت الخلاء کا تقاضہ شروع ہو جائے تو آدمی کو پہلے تقاضہ پورا کرنا چاہیے اور پھر نماز پڑھنی چاہیے۔

﴿تشریح﴾

فأخذ بيد رجل:

حدیث باب سے ثابت ہونے والا حکم:

عروہ، عبد اللہ بن ارقم رضی اللہ عنہ کا فعل نقل کر رہے ہیں کہ عبد اللہ بن ارقم نے اقامت کے بعد ایک کا ہاتھ پکڑ کر انہیں امامت کے لئے آگے کھڑا کر دیا حالانکہ عبد اللہ بن ارقم خود امام تھے لیکن خود امامت کرنے کے بجائے انہوں نے اپنا نائب بنایا کیونکہ انہیں قضائے حاجت کا تقاضا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو فی اللہ ذوالجلال سے ہم کلامی سے غافل کرے اس کا ازالہ ضروری ہے۔

حدیث باب میں ”لینبذاً“ امر کا صیغہ ہے اور امر کا صیغہ اصلاً واجب کے لئے آتا ہے۔

حدیث سنانے کی علت:

(سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) اس حدیث کو سنانے سے مقصود اپنے عذر کو ہٹانا ہے اور اس طرف بھی رہنمائی ہے کہ ایسی صورت میں اپنے آپ سے تہمت کو ختم کرنا چاہئے کہ خود جماعت میں کیوں شریک نہ ہوئے تھے۔

وقال بعض اهل العلم لا بأس ان يصلي وبه غائط او بول ما لم يشغله ذالك عن الصلاة

بعض اہل علم کے مذہب اور امام احمد واسحاق کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ امام احمد واسحاق کے مذہب میں سختی^(۱) ہے کہ اس کو

(۱) یہ حدیث امام مالک نے موطن میں نقل کی ہے جس کی تفصیل ادب میں ہے۔

ممانعت کے بارے میں علماء کی بیان کردہ مختلف نقل: اسی طرح علماء کا اختلاف ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قضائے حاجت کے تقاضہ کی حالت میں نماز پڑھنے سے کیوں منع کیا، اس کی مختلف تعلیل ہیں: ۱۔ دل غیر اللہ کے ساتھ مشغول نہ ہو۔ ۲۔ اس لیے کہ نجاست اپنے محل سے جدا ہو چکی ہے اگرچہ وہ ظاہر نہیں ہوئی (طبیعت پر تقاضا دلیل ہے کہ نجاست اپنے محل اصلی سے نکل چکی ہے۔ از مترجم) ۳۔ یہ نمازی نجاست کو اٹھانے والے کے مشابہ ہے کیونکہ نجاست نکلنے کا تقاضا کر رہی ہے جب اسے قصداً روکے گا تو گویا یہ شخص نجاست اور گند کی کو اٹھائے ہوئے ہے۔

بول وعانط کا تقاضا ہو تو نماز پڑھنا بالکل منع ہے، جبکہ ان بعض اہل علم کے نزدیک اس قدر سختی نہیں اگر اس حالت میں پڑھ لے تو بھی جائز ہے۔

باب ماجاء فی الوضوء من الموطی

☆ حدثنا ابو رَجَاءٍ: قَتِيبَةُ حَدَّثَنَا مالک بن انس عن محمد بن عمارۃ عن محمد بن ابراهيم عن ام ولد لعبد الرحمن بن عوف قالت: قلت لأم سلمة: إني امرأة أُطِيلُ ذَيْلِي وَأَمْشِي فِي الْمَكَانِ الْقَلْبَرِ؟ فَقَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يُطَهَّرُهُ مَا بَعْدَهُ.

قال ابو عيسى: وَرَوَى عبد الله بن المبارك هذا الحديث عن مالک بن انس عن محمد بن عمارۃ عن محمد بن ابراهيم عن ام ولد لهود بن عبد الرحمن بن عوف عن ام سلمة. وهو وَهْمٌ وليس لعبد الرحمن بن عوف ابن يقال له هود. وإنما هو عن ام ولد لاهراميم بن عبد الرحمن بن عوف عن ام سلمة. وهذا الصحيح.

قال: وفي الباب عن عبد الله بن مسعود قال: كُنَّا نَصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَا نَتَوَضَّأُ مِنَ الموطي.

قال ابو عيسى: وهو قول غير واحد من اهل العلم، قالوا: اذا وَطِى الرجل على المكان القلدر انه لا يجب عليه غسل القدم، الا ان يكون رَطْبًا فيغسل مَا أَصَابَهُ.

(یعنی کسی مشتیز مین میں پاؤں لگ جائے تو اس کے روندنے کی صورت میں وضو کرنے کا بیان)

عبد الرحمن بن عوف کی ام ولد سے روایت ہے کہ میں نے ام سلمہ سے عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن لمبا رکھتی ہوں اور ناپاک جگہوں سے گذرتی ہوں پس ام سلمہ نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ پاک کر دیتا ہے اس کو اس کے بعد کا راستہ۔ اس حدیث کو عبد اللہ بن مبارک نے مالک بن انس سے روایت کیا ہے اور انہوں نے محمد بن عمارہ سے اور انہوں نے محمد بن ابراہیم سے انہوں نے ہود بن عبد الرحمن بن عوف کی ام ولد سے انہوں نے ام سلمہ سے اور یہ سند وہم ہے۔ کیونکہ روایت ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف کی ام ولد سے ہے کہ وہ ام سلمہ سے روایت کرتی ہیں اور یہی صحیح ہے

وفی الباب: اس باب میں عبد اللہ بن مسعود سے بھی حدیث منقول ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور ناپسندیدہ راستوں سے گذرنے پر وضو نہیں کرتے تھے۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں یہ کئی اہل علم کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ناپاک جگہ سے گذرے تو اس کے لیے پاؤں کا دھونا ضروری نہیں لیکن اگر نجاست تر ہو تو نجاست کی جگہ دھو لے۔

﴿تشریح﴾

حدیث شریف میں یہ لفظ صراحۃً موجود نہیں لیکن ترجمۃ الباب قیاساً ثابت ہو رہا ہے کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر ہے کہ دامن خشک نجاست لگنے کے بعد زمین پر گر گزرنے سے پاک ہو جاتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ قدم بھی خشک نجاست پر لگنے کی صورت میں جب قدم زمین پر گر گزرا جائے تو قدم بدرجہ اولیٰ پاک رہے گا اس کے دھونے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ کپڑے کے درمیان خلاء پایا جاتا ہے اور اس میں نجاست کے تھوڑے بہت اجزاء کے رہ جانے کا وہم ہو سکتا ہے لیکن حدیث پاک میں فرمایا گیا کہ کپڑا خشک نجاست پر لگنے کے بعد زمین پر گر گزرنے سے پاک ہو جاتا ہے۔

حدیث پاک سے مستنبط مسئلہ:

اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر قدم خشک نجاست پر لگے تو وہ بطریق اولیٰ پاک رہے گا کیونکہ قدم کے اندر کوئی خلاء نہیں ہے کہ اس کے اندر نجاست رہ جائے۔

حدیث باب میں نجاست سے مراد خشک نجاست ہے کیونکہ اگر گیلی نجاست دامن پر لگے تو اس کے بعد آنے والی زمین اس کو پاک نہیں کرے گی^(۱) بلکہ نجاست کو مزید بڑھا دے گی کیونکہ پاؤں یا کپڑے پر اگر گیلی نجاست ہو اور آدمی اسی حالت میں چلے یا دامن کو پاک زمین پر سے گزار دے تو دونوں صورتوں میں قدم اور دامن کی گندگی ختم نہ ہوگی۔

اشکال:

جب نجاست خشک ہے تو کپڑا تو ناپاک ہوتا ہی نہیں اس کپڑے کو پاک کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

جواب:

خشک نجاست کے اجزاء دامن اور قدم کے ساتھ چپک جاتے ہیں، پھر پاک زمین پر گزرنے سے ان ناپاک اجزاء کے بدلہ پاک اجزاء اس کپڑے اور پاؤں پر لگ جاتے ہیں اور پہلے والے ناپاک اجزاء اگرچہ بہت زیادہ تو نہیں ہیں لیکن فی الجملہ ان کا وجود تو ہے (اس لئے ان کو پاک کرنے کی ضرورت ہے)

باب ما جاء فی التیمم

☆ حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ الْفَلَاسِيُّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَعَادَةَ عَنْ عِزَّةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ابْنِ زِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمَارِ بْنِ يَاسِرٍ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ بِالْتِّيمُمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَيْنِ. وَفِي الْبَابِ عَنْ عَائِشَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ.

قال أبو عيسى: حديث عمار حديث حسن صحيح. وقد رُوِيَ عن عَمَّارٍ من غير وجه.

(۱) یہ مسئلہ اجماعی ہے جیسا کہ اجزاء السالک میں ہے۔

وہو قول غیر واحد من اہل العلم من اصحاب النبی ﷺ، منهم: علی، وعمار، وابن عباس، وغیر واحد من التابعین، منهم: الشَّعْبِيُّ، وعطاء، ومکحول، قالوا: التَّيْمُ ضَرْبَةُ لِلْوَجْهِ والكفین. وبہ یقول احمد، واسحق.

وقال بعض اهل العلم، منهم ابن عمر، وجابر، وابراهيم، والحسن. قالوا التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين. وبه يقول سفیان الثوری ومالك، وابن المبارک، والشافعی، وقد روى هذا الحديث عن عمار في التيمم انه قال: الوجه والكفین من غير وجه. وقد روى عن عمار انه قال: تيممنا مع النبی ﷺ الى المناكب والأباط. فضعف بعض اهل العلم حديث عمار عن النبی ﷺ في التيمم للوجه والكفین لما روى عنه حديث المناكب والأباط.

قال اسحق بن ابراهيم حديث عمار في التيمم للوجه والكفین: هو حديث صحيح، وحديث عمار تيممنا مع النبی ﷺ الى المناكب والأباط. ليس هو بِمُخَالِفٍ لحديث امره بالوجه والكفین لان عماراً لم يَدَّكر ان النبی ﷺ امرهم بذلك، وانما قال: فَعَلْنَا كَذَا وكَذَا فلما سأل النبی ﷺ امره بالوجه والكفین والدلیل علی ذلك: ما قُتِيَ به عمار بعد النبی ﷺ في التيمم انه قال الوجه والكفین ففي هذا دلالة علی انه انتهى الى ما علمه النبی ﷺ فَعَلَّمَهُ الى الوجه والكفین.

قال: وسمعت ابا زُرْعَةَ عبيد الله بن عبد الكريم يقول: لم ار بالبصرة احفظ من هؤلاء الثلاثة، علی ابن المدینی، وابن الشاذ کونی وعمرو بن علی الفلاس. قال ابو زُرْعَةَ: وَرَوَى عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عَلِيٍّ حَدِيثًا.

☆ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا هَشِيمٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْقُرَشِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: انه سُئِلَ عَنْ التَّيْمِمْ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ قَالَ فِي كِتَابِهِ حِينَ ذَكَرَ الْوُضُوءَ: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَقَالَ فِي التَّيْمِمْ: فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ وَقَالَ: وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةُ فَافْطَمُوا أَيْدِيَهُمَا فَكَانَتْ السُّنَّةُ فِي الْقَطْعِ الْكُفَيْنِ، إِنَّمَا هُوَ الْوَجْهُ وَالْكُفَيْنِ، يَعْنِي التَّيْمُمْ.

قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب.

یہ باب ہے تيمم کے بیان میں

حضرت عمار بن یاسرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ چہرے اور تھیلیوں پر تيمم کریں۔

وفی الباب: باب میں عائشہؓ اور ابن عباسؓ سے روایات ہیں
 قال ابو یسٰی: امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ عمارؓ کی حدیث حسن صحیح ہے۔ اور عمارؓ سے یہ روایت متعدد طرق سے مروی ہے اور
 حضور ﷺ کے صحابہ میں سے متعدد اہل علم کا یہی مذہب ہے ان میں سے حضرت علیؓ، عمارؓ، ابن عباسؓ اور متعدد تابعین جن میں
 شعبیؒ، عطاء، کھولؒ ہیں وہ کہتے ہیں کہ تیمم ایک مرتبہ چہرے اور ہتھیلیوں کے لیے ہے (یعنی ایک مرتبہ مار کر چہرے اور ہتھیلیوں پر
 پھیرے) اور یہ امام احمدؒ اور اسحاقؒ کا قول ہے۔ اور بعض کے نزدیک تیمم دو ضربیں ہیں (یعنی دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا) ایک
 چہرے کے لیے اور ایک کہیوں سمیت ہاتھوں کے لیے۔ ان علماء میں ابن عمرؓ، جابرؓ، ابراہیمؓ اور حسنؓ شامل ہیں۔ یہی قول ہے امام
 سفیانؒ، ثوریؒ، امام مالکؒ، ابن مبارکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی۔ تیمم کے بارے میں یہی بات عمارؓ سے بھی منقول ہے کہ انہوں نے کہا
 کہ تیمم چہرے اور ہتھیلیوں پر ہے۔ یہ عمارؓ سے کئی سندوں سے منقول ہے۔ ان سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے کہا ہم نے
 بغلوں اور شانوں تک حضور ﷺ کے ساتھ تیمم کیا۔ بعض اہل علم نے حضرت عمارؓ سے منقول حدیث جس میں چہرے اور ہتھیلیوں
 کے تیمم کا ذکر ہے، اس کو ضعیف کہا ہے۔ اس لیے کہ شانوں اور بغلوں تک کی روایت بھی انہی سے منقول ہے۔ اسحاق بن ابراہیمؒ
 نے فرمایا کہ عمارؓ کی چہرے اور ہتھیلیوں پر تیمم والی حدیث صحیح ہے اور ان کی دوسری حدیث کہ ہم نے حضور ﷺ کے ساتھ شانوں
 اور بغلوں تک تیمم کیا کچھ مخالف نہیں ہے، چہرے اور ہتھیلیوں والی حدیث کے۔ کیونکہ عمارؓ ابن یاسرؒ نے یہ نہیں فرمایا کہ حضور
 ﷺ نے ان کو اس کا حکم دیا۔ انہوں نے تو یہ فرمایا کہ ہم نے اس اس طرح کیا تھا جب حضور ﷺ سے پوچھا تو انہوں نے ہمیں
 چہروں اور ہتھیلیوں کے ساتھ تیمم کا حکم فرمایا۔

اور اس پر دلیل یہی ہے کہ عمار بن یاسرؒ حضور ﷺ کے بعد فتویٰ دیا کرتے تھے تیمم کے متعلق کہ چہرے اور ہتھیلیوں کا تیمم ہوگا تو
 یہ دلیل ہے اس بات پر کہ انہوں نے حضور ﷺ کی تعلیم کے مطابق اپنا عمل اپنایا تھا۔
 حدیث نمبر ۲ حدثنا یحییٰ بن موسیٰ..... عن ابن عباسؓ

ابن عباسؓ فرماتے ہیں جب ان سے پوچھا گیا تیمم کے متعلق تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ پاک نے اپنی کتاب میں
 جب وضو کو ذکر کیا تو یوں فرمایا ”فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق
 اور تیمم کے متعلق حکم فرمایا فامسحوا بوجوهکم وایدیکم منه
 اور چوری کرنے والے مرد اور عورت کے متعلق فرمایا السارق والسارقة فاقطعوا یدیهما۔
 لہذا آیت سرقہ میں سنت یہ ہے کہ ہاتھوں کو قہقہہ تک کاٹا جائے۔ انما هو الوجه والكفین۔ اسی طرح تیمم کے اندر بھی ہاتھ کا
 تیمم ہتھیلیوں تک ہی ہوگا۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے

﴿تشریح﴾

تیمم میں کتنی ضربیں لگائی جائیں:

جاننا چاہئے اس مسئلہ^(۱) میں چند مذاہب ہیں:

- ۱۔ اپنے دونوں ہاتھوں کا گٹھ جو تکبیر کے لئے اور چہرے کا بھی تہیم کیا جائے اور یہ سب ایک ہی ضرب میں ہو۔
- ۲۔ تہیم میں دوسری ضربیں ہیں (ایک سے چہرہ کا مسح ہوگا اور دوسری ضرب سے گٹھوں تک مسح ہوگا یہ امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک ہے جیسا کہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ کے حاشیہ میں تصریح ہے۔ از مترجم)

۳۔ تہیم میں دوسری ضربیں ہیں ایک ضرب سے چہرہ کا مسح ہوگا اور دوسری ضرب سے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا میلان دوسرے قول^(۲) کی طرف ہے لہذا انہوں نے ایسے خفیہ اشارات دیئے ہیں جس سے اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے کہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اضطراب ہے۔

تو مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں کوئی اضطراب نہیں کیونکہ ”الی المناکب والاباط“ والی روایت حضرت عمارؓ کا خود اپنا اجتہاد ہے اور ”امرہ بالتیمم للوجه والكفين“ والی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے اور وہی واجب العمل ہے۔

قوله: حدثنا يحيى بن موسى الخ

یہ دوسری حدیث امام ترمذی نے اپنے مذہب کی تقویت کے لئے ذکر کی ہے (کہ مصنف کے نزدیک رائج مذہب تہیم ضربیہ واحدۃ علی الوجه والكفين ہے۔ از مترجم)

قوله: إنما هو الوجه والكفين

یہاں عباس رضی اللہ عنہ کے کلام کا تہمہ ہمارے حوالہ ماقبل کے لئے نتیجہ کے طور پر ہے اور یہی مقصود ہے باقی کلام اس کے لیے تہمید ہے۔

حدیث عمار کا جواب:

پہلی دلیل (یعنی حدیث عمار) کا جواب^(۳) یہ ہے کہ عمار رضی اللہ عنہ سے مختلف روایات ہیں بعض میں ”الی المناکب والاباط“

(۱) تہیم کے مسئلہ میں فقہاء کے بہت سارے اقوال ہیں حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں سے تین مذاہب نقل کیئے ہیں۔ پہلا اور تیسرا مذہب کتب شروح اور فروع میں مشہور و معروف ہے، کیونکہ یہ دونوں اقوال ائمہ اربعہ میں سے کسی نہ کسی امام کا مذہب ہیں۔ حضرت نے دوسرا قول جو ذکر کیا ہے اس کی وضاحت صحابہ میں تہمید وغیرہ سے منقول ہے کہ امام اوزاعی کے نزدیک تہیم کی دوسری ضربیں ہیں، ایک چہرہ کے لئے دوسری ہاتھوں کے لئے گٹھوں تک۔ اور یہ عطاء کا قول اور قسیمی کی ایک روایت ہے، اتھی۔

نکتہ: اس مسئلہ میں باقی ائمہ کے مذاہب اس طرح ہیں کہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک تہیم کی دوسری ضربیں ہیں ایک ضرب چہرہ کے لئے دوسری ضرب کہنیوں سمیت ہاتھوں کے لئے امام نووی فرماتے ہیں اور یہی ہمارا اور اکثر ائمہ کا مذہب ہے، امام احمد واصلی اور اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ تہیم کی ایک ضرب ہے چہرہ اور تھیلیوں کے لیے، امام مالک سے دو روایتیں ان دونوں میں کی طرح ہیں اور مالکیہ کی تیسری رائج روایت یہ ہے کہ تھیلیوں تک تہیم فرض ہے جیسا کہ امام احمد کا مذہب ہے اور کہنیوں تک سنت اور مندوب ہے۔ کذا فی الاجز والسعاية۔

(۲) میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا میلان حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے نقل کردہ مذاہب میں سے پہلے مذہب کی طرف ہے نہ کہ دوسرے مذہب کی طرف کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرے مذہب کو صراحتاً ذکر کیا ہی نہیں۔

(۳) یہاں سے مقصود ان وجوہات ترجیح کا جواب ہے جن کو مصنف نے اختیار کیا ہے ہمارے شیخ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کے دلائل تفصیل سے ذکر کئے ہیں۔

کا ذکر ہے اور بعض میں غایہ کا ذکر ہی نہیں۔ اسی طرح دوسرا اضطراب یہ ہے کہ بعض روایات میں ”ضربہ للوجه والکفین“ ہے اور دوسری بعض روایات میں چہرہ کے لئے الگ ضرب اور کفین کے لئے الگ ضرب کا ذکر ہے لہذا حنفیہ نے اس روایت پر عمل کیا ہے جس میں یقیناً فرض اداء ہو جاتا ہے (یعنی کہنیوں تک تھیم دو ضربوں کے ساتھ)

ابن عباس کے قیاس کا جواب:

دوسری دلیل (ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قیاس) کا جواب ^(۱) یہ ہے کہ چور کے ہاتھوں کا گنوں تک کا ثنا اس وجہ سے نہیں کہ اس میں غایہ کا ذکر نہیں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آیت کریمہ مجمل ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل اس کے لئے تفسیر ہے اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے فعل سے یہ وضاحت نہ بھی فرماتے تب بھی یہاں یہ حکم مشتبہ نہ رہتا کیونکہ چور کا ہاتھ کاٹنے کا مقصد، اس کو اس کے برے فعل پر زبرد و تنبیہ ہے اور گٹے سے ہاتھ کاٹنے سے یہ مقصد اداء ہو جاتا ہے لہذا اس کے اوپر سے ہاتھ کاٹنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (اور تھیم کو بید السارق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے) کیونکہ تھیم، وضوء کا خلیفہ ہے اور خلیفہ مقدار میں اصل (وضوء) کا تابع ہوتا ہے (اس لئے تھیم میں کہنیوں تک مسح کرنا ہی مامور اور مشروع ہوا)

اشکال:

پاؤں پر مسح کرنا خلیفہ ہے غسل رجليں کا حالانکہ یہ خلیفہ مقدار میں اپنے اصل کے مخالف ہے (کیونکہ پاؤں کے نچلے حصہ کا مسح مشروع نہیں ہے)

جواب:

اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ مسح علی الخفین غسل رجليں کا خلیفہ ہے اور اس میں اپنی اصل کے بقدر مسح کرنے کا حکم نہیں ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل نے مسح علی الخفین جو مقدار بتائی ہے اس وجہ سے یہاں یہ قاعدہ چھوڑ دیا ہے (کہ اصل کو خلیفہ کی مقدار میں تابع بنایا جائے)

باب

(بغیر ترجمہ)

باب ماجاء فی الرجل یقرأ القرآن علی کل حالٍ ما لم یکن جنباً
 حدثنا ابو سعید عبد اللہ بن سعید الاشج حدثنا حفص بن غیاث وعقبة بن خالد قالوا: حدثنا
 الاعمش وابن ابی لیلی عن عمرو بن مرة عن عبد اللہ بن سلمة عن علی قال: کان رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ القرآن علی کل حالٍ ما لم یکن جنباً.

(۱) مصنف نے ”فاقطعوا ابداً یہما“ سے جو قیاس کیا ہے کہ یہاں پر قطع مطلق ہے اور اس سے مراد چور کے ہاتھ کو گنوں تک کاٹنا ہے تو تھیم میں بھی ”ابداً“ مطلق ہے تو وہاں گنوں تک تھیم مراد ہے یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں۔

قال ابو عیسیٰ: حدیث علی حدیث حسن صحیح.

وہ قال غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی ﷺ والتابعین قالوا: یقرأ الرجل القرآن

علی غیر وضوء، ولا یقرأ فی المصحف الا وهو طاهر.

وبہ یقول سفیان الثوری، والشافعی، واحمد، واسحق.

(یہاں مطلق باب آیا ہے جبکہ بعض نسخوں میں یہ ترجمہ الباب قائم کیا گیا ہے)

حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ ہمیں ہر حالت میں قرآن پڑھایا کرتے تھے۔ سوائے اس کے کہ حالت

جنابت میں ہوں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ حدیث علی حسن صحیح ہے۔ اور یہی صحابہ و تابعین میں سے اہل علم کا قول ہے۔ ان حضرات نے

کہا ہے کہ بے وضو شخص کے لیے قرآن پڑھنا جائز ہے لیکن قرآن پاک کو چھو کر اس وقت تک نہ پڑھے جب تک وضو نہ کر لے۔

یہی قول ہے امام شافعی، سفیان ثوری، امام احمد اور اسحاق کا

قولہ ما لم یکن جنباً۔۔۔۔۔ یہ امام بخاری کے خلاف حجت ہے۔

﴿تشریح﴾

یہ باب مطلق ہے اس سے اشارہ ہے کہ گذشتہ ابواب کے ساتھ اس باب کی کچھ مناسبت ہے لیکن اس کا مضمون گذشتہ ابواب کے مضمون میں داخل نہیں ہے۔

قوله: لا یقرأ فی المصحف الا وهو طاهر

یعنی جو آدمی قرآن کو ہاتھ سے پکڑ کر تلاوت کرنا چاہتا ہے تو اس کا با وضوء ہونا ضروری ہے اور اگر وہ قرآن کو دیکھ کر پڑھ رہا ہے لیکن قرآن کو چھوتا نہیں تو اس کے لئے بغیر وضوء کے قرآن دیکھ کر پڑھنا جائز ہے۔^(۱)

باب ماجاء فی البول یصیب الأرض

☆ حدثنا ابن ابی عمّر وسعید بن عبد الرحمن المخزومی قالوا: حدثنا سفیان بن غیینة عن

(۱) جنبی کے قرأت قرآن کے متعلق مسئلہ گزر چکا ہے۔ بے وضوء آدمی کے قرآن پڑھنے کے متعلق علامہ ذرقانی لکھتے ہیں کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ اس کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے ہاں بعض شاذ اقوال اس کے خلاف ہیں۔ ابن رشد فرماتے ہیں جمہور کے مذہب میں تلاوت قرآن جائز ہے۔ بعض علماء ابوہم کی وہ حدیث جو سلام کے جواب دینے سے متعلق ہے اس سے استدلال کرتے ہیں کہ تلاوت قرآن بھی جائز نہیں جمہور کے دلائل کی تفصیل او جز المسالك میں ہے۔ یا ائمہ اربعہ کے بعد ان دلائل کی ضرورت بھی نہیں رہتی۔

دوسرا مسئلہ بے وضوء قرآن کو چھونا: جمہور ائمہ اربعہ کے نزدیک قرآن شریف وہی چھو سکتا ہے جو حدیث اصغر و اکبر سے پاک ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”لا یمسه الا المطہرون“ داؤد ظاہری، ابن حزم اور بعض سلف کا اس میں اختلاف ہے جیسا کہ او جز میں ہے۔

الزهری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرۃ قال: دَخَلَ اَعْرَابِي الْمَسْجِدَ، وَالنَّبِيُّ ﷺ جَالِسٌ، فَصَلَّى، فَلَمَّا قَرَعَ قَالَ: اَللّٰهُمَّ ارْحَمْنِيْ وَمُحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا اَحَدًا، فَالْتَفَتَ اِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: لَقَدْ تَحَجَّرْتُ وَاِسْعَا، فَلَمْ يَلْبَثْ اَنْ يَّبَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَاسْرَعَ اِلَيْهِ النَّاسُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: اَهْرِيْقُوا عَلَيْهِ سَجَلًا مِنْ مَّاءٍ، اَوْ ذَلُّوْا مِنْ مَّاءٍ، ثُمَّ قَالَ: اِنَّمَا بُعِثْتُ مُبْسِرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوْا مُعْسِرِيْنَ.

☆ قال سعید: قال سفیان: وحدثني يحيى بن سعيد عن انس بن مالك نحو هذا.

قال: وفي الباب عن عبد الله بن مسعود، وابن عباس، وواللهن الاصح.

قال ابو عيسى: وهذا حديث حسن صحيح.

والعمل على هذا عند بعض اهل العلم. وهو قول احمد، واسحق. وقد روى يونس هذا

الحديث عن الزهری عن عبيد الله بن عبد الله عن ابی ہریرۃ.

باب ہے اس بیان میں کہ پیشاب زمین پر لگ جائے (تو اسے کیسے پاک کیا جائے گا)

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک اعرابی مسجد میں داخل ہوا اور حضور ﷺ بیٹھے ہوئے تھے پھر اس نے نماز پڑھی پھر نماز سے فارغ ہوا تو اس نے کہا کہ اے اللہ مجھ پر رحم کر اور محمد ﷺ پر رحم کر اور ہمارے ساتھ کسی پر رحم نہ کر۔ حضور ﷺ اس کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ تو نے اللہ کی وسیع رحمت کو تنگ کر دیا۔ پھر تھوڑی دیر ٹھہرا تھا کہ اس نے مسجد میں پیشاب کر دیا۔ لوگ نکلی طرف دوڑنے لگے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس کے اوپر پانی کا ایک ڈول ڈال دو..... یا فرمایا سجالاً من ماء..... پھر فرمایا یتیم وکول کو تو آسانی کے لیے بھیجا گیا ہے تم لوگ مشقت میں ڈالنے کے لیے نہیں بھیجے گئے۔

عید استاد نے کہا کہ سفیان استاد نے کہا کہ حدثنی یحییٰ بن سعید عن انس بن مالک نحو هذا
وفی الباب: باب میں عبد اللہ بن مسعود، ابن عباس، والہ بن الاصح سے روایات ہیں۔

قال ابو عیسیٰ: امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور بعض اہل علم کا اس پر عمل ہے۔ اور امام احمد اور اسحاق کا یہی قول ہے اور اس حدیث کو یونس نے زہری سے انہوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے انہوں نے ابو ہریرہؓ سے نقل کیا ہے۔

..... ﴿آخِرُ كِتَابِ الْوُضُوءِ﴾

﴿تَشْرِیْحُ﴾

قوله: وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا اَحَدًا

اس اعرابی نے یہ دعاء اس لئے مانگی کہ اس کے گمان میں یہ تھا جب ایک شی میں بہت سے حصہ دار ہوتے ہیں تو ان کو تھوڑا تھوڑا حصہ ملتا ہے اس لئے اس نے یہ دعاء کی کہ اس رحمت میں کسی تیسرے کو شریک نہ کیجئے۔ اس اعرابی کو اللہ تعالیٰ کی وسیع رحمت کا علم نہ تھا۔

اھریقوا علیہ سجلاً من ماء^(۱)
طریقہ تطہیر:

اس ڈول کے بہانے کا یہ فائدہ ہے کہ جب ماء جاری کو گندگی کے اوپر بہا دیا جائے تو پانی کے جاری ہونے کی وجہ سے زمین پاک ہو جاتی ہے کیونکہ ماء جاری کے جاری ہونے کے بعد جب اس میں کوئی نجاست مل جائے تو وہ پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ نجاست کے غلبہ کی وجہ سے پانی کا ایک وصف نہ بدل جائے۔ اور یہ امر بدیہی ہے کہ یہاں پانی کا ایک وصف تبدیل نہیں ہوا تھا کیونکہ نجاست کا کچھ حصہ زمین میں جذب ہو گیا نیز صحابہ نے اس اعرابی کو چلا کر منع کیا تھا، تو اس اعرابی نے پیشاب بہت کم کیا ہوگا (یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ صحابہ اس اعرابی کو منع کرتے رہے اور یہ صاحب پیشاب کرتے رہے۔ از مترجم) لہذا جب یہ تھوڑی سی نجاست اتنے کثیر پانی کے ساتھ ایک جگہ جمع ہوگی تو وہ پانی پاک ہوگا ناپاک نہیں (کیونکہ نجاست پانی پر غالب نہیں) ایک مشہور توجیہ:

مشہور توجیہ یہ ہے کہ بدبو کو دور کرنے کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر پانی بہانے کا حکم فرمایا تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ پانی ڈالنے سے نجاست کے اثرات پھیل جائیں گے جس سے اس جگہ پر کھڑے ہونے والے شخص کو طبعی کراہت نہ رہے گی اور یہ بھی ممکن ہے کہ مسجد کے کنارے پر یہ پیشاب ہوا تھا، لہذا پانی بہا کر اس گندگی کو مسجد سے باہر نکال دیا گیا ہو اور یہ نجاست مسجد کے باہر جمع ہو گئی ہو۔

پہلی توجیہ^(۲) اور آخر توجیہ کے مطابق یہ زمین مطلقاً پاک ہوگی اور اس کے پاک ہونے کے لئے زمین کے خشک ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا، اور درمیان والی دونوں توجیہ کے مطابق زمین کے خشک ہونے کے بعد اس پر پاکی کا حکم لگے گا، فتفقرو^(۳)۔
قوله: انما بعثتم میسرین آسانی کے یہاں دو معنی ہو سکتے ہیں:

صحابہ نے اس اعرابی کو بلند آواز سے ڈانٹنا شروع کر دیا تھا اس پر یہ حکم فرمایا کہ اس کو ڈانٹو نہیں نرمی سے کہو۔ دوسرا مطلب: نیاز مطلب ہے کہ بعض لوگوں نے مشورہ دیا تھا کہ اس جگہ کو کھودا جائے اور اس کی مٹی کو باہر نکالا جائے اور اس کی جگہ پاک مٹی ڈال کر مسجد کی زمین کو برابر کرنا چاہئے تاکہ اس پر نماز پڑھی جاسکے (تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی ضرورت نہیں تم لوگ تو آسانی کے لئے بھیجے گئے ہو لہذا ایک ڈول پانی بہانے سے زمین پاک ہو جائے گی۔ از مترجم) واللہ اعلم۔ تمت کتاب الطہارۃ

ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم وَقَبِّ عَلَيْنَا اِنَّ انت التواب الرحيم

- (۱) یہ حدیث حنفیہ کے مذہب کے مخالف نہیں ہے بعض شراح حدیث کو یہ دہم ہوا ہے کہ یہ حنفیہ کے خلاف ہے۔ اوجزا۱۱۱ سالک۔
(۲) پہلی توجیہ سے مراد یہ ہے کہ جو حضرت نے شروع میں ذکر کی ہے کہ نجاست ماء جاری کے ساتھ مل جائے تو زمین پاک ہو جاتی ہے الخ۔ اور آخری توجیہ سے مراد یہ ہے کہ پیشاب مسجد کے کونے میں واقع ہوا تھا، لہذا پانی بہا کر پیشاب کو مسجد سے نکال دیا گیا۔
”ومسطين“ سے مراد یہ ہے کہ پانی بدبو کو اُٹل کرنے کے لئے بہایا گیا اور دوسری توجیہ نجاست کے اثرات کو پھیلانے کے لئے پانی بہایا گیا۔
(۳) حضرت سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے بذل میں اور احقر نے اوجزا۱۱۱ سالک میں اس حدیث میں مختلف عمدہ تفسیریں ذکر کی ہیں، فارجمع الیہما۔

نَصْرُ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ

نَصْرُ الْبَارِي

شرح اردو

صَحِيحُ الْبَخَارِيِّ

مولفہ

حضرت العلامة مولانا محمد عقیل عثمانی مفتی

شیخ الحدیث و مظاهر العلوم وقف سہارنپور

شاگرد رشید شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ

جلد: اول، پارہ: ۱، باب: ۱ - ۹۵، حدیث: ۱ - ۱۳۴

کتاب الوحي، کتاب الايمان، کتاب العلم

مکتبہ الشیخ

ناشر

۳/۴۴۵، بہادر آباد، کراچی نمبر ۵۔ فون: 021-34935493



طلبہ و طالبات کے لیے یکساں مفید



طالبات صحیح بخاری کے نصاب میں شامل
”کتاب الجہاد والسیر - کتاب بدء الخلق - کتاب الانبیاء“ کی مستند اردو شرح

تحفۃ القاری

جلد اول بحلّ مافی صحیح البخاری جلد دوم

محمد یوسف آمدنی

خادم الحديث النبوی بالجامعة معهد الخليل الاسلامی

تقریظات اکابر

یادگار اسلاف، اُستاد العلماء، شیخ الحدیثین

حضرت مولانا عبدالحجید الدھیانوی



حضرت مفتی محمد رفیع عثمانی

صدر جامعہ دارالعلوم کراچی

خصوصیات:

معرب متن، سلیس ترجمہ، الفاظ مشککہ کی توضیح
نفس حدیث کے حل پر خصوصی توجہ، تراجم بخاری پر پُر مغز کلام
ضروری متعلقہ مسائل و فوائد کی وضاحت

ناشر

اہل مدارس خصوصی رعایت پر طلب فرمائیں

مکتبہ الشیخ

445/3، بہادر آباد، کراچی نمبر 5۔

021-34935493

0321-2277910

یہاں دستیاب ہے